

أبْرَتِ أَشْقِيَسِرْ

فلسفة الحضارة

مراجعة
الدكتور زكي نجيب محمود

ترجمة
الدكتور عبد الرحمن بدوي

وزارة الثقافة والإرشاد القومي
المؤسسة المصرية العامة
للناشر والتوزيع والطباعة والنشر

هذه ترجمة كاملة لكتاب * :

Albert Schweitzer : Kulturphilosophie. Erster und zweiter Teil. Olaus Petri Vorlesungen an der Universität Upsala. Verlag C. H. Beck, München, 1960.

وروجع على الترجمة الانجليزية التي صدرت بعنوان :

The Philosophy of Civilization

By

Albert Schweitzer

* كل التعليقات التي بين هذين القوسين المربعين] [من وضع المترجم •

مقدم المؤلف

« انحلال الحضارة واعداد بنائها » — هذا هو عنوان القسم الأول من تاريخ كامل لفلسفة الحضارة عنيت به منذ سنة ١٩٠٠ .

والقسم الثاني — بعنوان « الحضارة والأخلاق » — سيظهر عما قليل . أما القسم الثالث فيدعى « النظرة العالمية في تمجيد الحياة » . والرابع سيعنى بالدولة المتحضرة .

والقسم الذى شغلنى منذ سنة ١٩٠٠ قد نضج نهائيا في سكون الغابة داخل أفريقية الاستوائية . فهناك خلال السنوات من سنة ١٩١٤ الى سنة ١٩١٧ نمت خطوط هذه الفلسفة في الحضارة وتحددت نهائيا .

والقسم الأول — « انحلال الحضارة واعداد بنائها » — هو بمثابة مدخل الى فلسفة الحضارة ، يحدد مشكلة الحضارة .

فلما بحثت في ماهية الحضارة وطبيعتها تبين لى في ختام المطاف أن الحضارة في جوهرها أخلاقية . وأنا أعلم أن تقرير الأمر على هذا النحو ، أعنى القول بأن مشكلة الحضارة مشكلة أخلاقية ، سيثير الدهشة بل والاشمئزاز في نفوس أبناء هذا العصر ، الذين اعتادوا التعلق بالاعتبارات التاريخية والمادية والجمالية . ويخيل الى مع ذلك أن بى من النزعات الفنية والتاريخية ما يمكننى من تقدير العناصر التاريخية والجمالية في الحضارة ، وانى بوصفى طبيبا وجراحا عندى من الروح العصرية ما يجعلنى قادرا على تقدير روعة ما بلغه هذا العصر من تقدم في النواحي الصناعية والمادية .

لكن برغم هذا كله ، فانى على يقين من أن العناصر الجمالية والتاريخية

والإتساع الرائع في معارفنا المادية وقوانا ، كل هذا لا يكون جوهر الحضارة ، وإنما يتوقف هذا الجوهر على الاستعدادات العقلية عند الأفراد والأمم القاطنة في العالم . وما عدا هذا فليس الا ظروفًا مصاحبة للحضارة ، لا شأن لها بجوهرها .

ان الأعمال المبتكرة والفنية والعقلية والمادية لا تكشف عن آثارها الكاملة الحقيقية الا اذا استندت الحضارة في بقائها ونماؤها الى استعداد نفسى يكون أخلاقيا حقا . ذلك أن الانسان لن تكون له قيمة حقيقية بوصفه شخصية انسانية الا من خلال كفاحه ليكون ذا خلق وخلال حسنة. وتحت تأثير المعتقدات الأخلاقية وحدها تكونت مختلف العلاقات في المجتمع البشرى على نحو يسمح للأفراد والشعوب أن تنمو وتتطور بطريقة مثالية. واذا أعوز الأساس الأخلاقي تداعت الحضارة ، حتى لو كانت العوامل العقلية والخلافة ، أيا كانت قوة طبيعتها ، تعمل عملها في اتجاهات أخرى . وهذه النظرة الأخلاقية الى الحضارة ، وان جعلتني كآنى غريب وسط الحياة العقلية في هذا العصر ، فانى أعلنها بوضوح ودون تردد ، كىما أثير في نفوس أبناء هذا العصر التفكير في حقيقة الحضارة . ولن نفلح في إعادة بناء حضارتنا على أساس ثابت وطيد الا اذا تخلصنا نهائىا من الفكرة السطحية عن الحضارة — هذه الفكرة التى تتشبث بها وتملك علينا أنفسنا — ثم نأخذ من جديد بالنظرة الأخلاقية التى سادت في القرن الثامن عشر .

والأمر الثانى الذى أود أن يتداوله الناس هو أمر العلاقة بين الحضارة وبين نظرتنا في الكون ، وهى علاقة لا يعيرها أحد الثغرات في الوقت الحاضر . فان العصر الذى نعيش فيه يعوزه ادراك أهمية الظفر بنظرية في الكون . فان الاعتقاد العام في هذه الأيام ، سواء لدى المتعلمين وغير

المتعلمين ، هو أن الانسانية ستتقدم على نحو مَرصِيٍّ تماما دون حاجة الى آية نظرية في الكون على الاطلاق .

والواقع أن كل تقدم انساني يتوقف على التقدم في نظريته في الكون ، وعلى العكس نجد أن كل انحلال سببه انحلال مماثل في نظريته في الكون. وافتقارنا الى حضارة حقيقية مرجعة الى افتقارنا الى نظرية في الكون .

وحينما يتهماً لنا الوصول الى نظرية قوية ثمينة في الكون ، نجد فيها اعتقادا قويا ثمينا ، هنالك فقط يكون في وسعنا ايجاد حضارة جديدة . وهذه الحقيقة التي قد تبدو مجردة ظاهرة المفارقة هي التي أومن بها وأناضل عنها وأرى نفسى بطلها .

ان الحضارة ، بكل بساطة ، معناها بذل المجهود ، بوصفنا كائنات انسانية ، من أجل تكميل النوع الانساني وتحقيق التقدم ، من أى نوع كان ، في أحوال الانسانية وأحوال العالم الواقعي . وهذا الموقف العقلي يتضمن استعدادا مزدوجا : فيجب أولا أن نكون متأهبن للعمل ايجابيا في العالم والحياة ؛ ويجب ثانيا أن نكون أخلاقيين .

ولن نستطيع القيام بمثل هذا العمل بحيث ينتج نتائج ذوات قيمة حقيقة الا اذا كنا قادرين على أن نهب العالم والحياة معنى حقيقيا . وطالما نظرنا الى وجودنا في العالم على أنه عديم المعنى ، فلا معنى أبدا للرغبة في احداث أى أثر في هذا العالم . فنحن لا نعمل من أجل ذلك التقدم الروحي العام والمادى الذى نسميه الحضارة الا بالقدر الذى به تؤكد أن العالم والحياة كليهما ينطوى على نوع من المعنى ، وبعبارة أخرى الا بالقدر الذى تفكر به تفكيرا متفائلا .

ان الحضارة تنشأ حينما يستلهم الناس عزيمة واضحة صادقا على بلوغ التقدم ويكرسون أنفسهم ، تبعاً لذلك ، لخدمة الحياة وخدمة العالم . وفي

الأخلاق وحدها نجد الدافع القوي الى مثل هذا العمل ، فنتجاوز حدود وجودنا .

ان شيئاً ذا قيمة لم يتحقق في هذه الدنيا الا بالحماسة والتضحية بالنفس .

لكن لا سبيل الى اقناع الناس بحقيقة توكيد الحياة والدنيا وبالقيمة الصادقة للأخلاق — لا سبيل الى اقناعهم عن طريق الدعوة والوعظ . بل لا بد أن تنشأ العقلية الايجابية الأخلاقية التي تمتاز بها هذه المعتقدات — في الانسان نفسه كنتيجة لصلة روحية باطنة بالعالم . فحينئذ ، وحينئذ فقط تكون معتقدات قوية واضحة راسخة ، تكيف كل أفكاره وأفعاله .

وبعبارة أخرى : ان توكيد العالم والحياة يجب أن يكون ثمرة التفكير في العالم والحياة . ولن تتقدم الحضارة المستمرة الحقيقية الا اذا وصلت غالبية الأفراد الى هذه النتيجة في الفكر واستمروا يعملون تحت تأثيرها . أما اذا بدأ الاستعداد العقلي — فيما يختص بتوكيد الحياة والعالم وفيما يتصل بالأخلاق — نقول اذا ما بدأ في الذبول ، أو أصبح غامضاً مظلماً ، فلن نكون قادرين على العمل من أجل الحضارة الحقيقية ، بل وأكثر من هذا لن نكون قادرين حتى على تكوين فكرة صحيحة عما ينبغي أن تكون عليه مثل هذه الحضارة .

وهذا هو المصير الذي انتهينا اليه . لقد فقدنا كل نظرية في الكون . ولهذا فاننا — بدلا من أن نشجع فينا روح قوية عميقة لتوكيد الحياة والعالم — نقول فاننا نسمح لأنفسنا ، سواء بوصفنا أفراداً وأما ، أن نساق ها هنا وها هناك بنوع من التوكيد مختلط سطحي معا . وبدلا من أن نتخذ موقفا أخلاقيا محدداً ، نعيش في جو مشحون بالجمال الأخلاقية أو نعد أنفسنا شكاكاً أخلاقيين .

كيف وقعنا في هذه الحالة من الافتقار الى نظرية في الكون ؟ السبب هو أن نظرية الكون المؤكدة للحياة والعالم الأخلاقية لم يكن لها أساس ثابت مقنع في الفكر . ولطالما حسبنا أننا وجدنا مثل هذا الأساس . لكنها فقدت قوتها دون أن نكون على علم بذلك ، حتى اضطررنا أخيرا منذ أكثر من جيل الى الاذعان الى نقص كامل وافتقار الى أية نظرية في الكون على الاطلاق .

وفي هذا القسم التمهيدي من كتابي أعلن حقيقتين ، وأختتم بعلامة استفهام كبيرة . وهاتان الحقيقتان هما : أن طابع الحضارة أخلاقي في أساسه ، وأن ثمة ارتباطا وثيقا بين الحضارة وبين نظريتنا في الكون . والمسألة التي أختتم بها هي : هل من الممكن أبدا ايجاد أساس ثابت حقيقي في الفكر لنظرية في الكون تكون في الوقت نفسه أخلاقية ومؤكدة للعالم والحياة ؟

ان مستقبل الحضارة ليتوقف على تغلبنا على فقدان المعنى واليأس اللذين يميزان أفكار الناس ومعتقداتهم في هذه الأيام ، وعلى بلوغ حالة من الأمل النضير والعزم الفتي . ولن يكون في وسعنا ذلك الا اذا اكتشفت غالبية الناس لأنفسهم موقفا أخلاقيا عميقا راسخا يؤكد الدنيا والحياة ، عن طريق نظرية في الكون مقنعة وقائمة على الفكر معا .

وبغير مثل هذه التجربة الروحية العامة لا سبيل الى المباعضة بين علمنا وبين الانهيار الذي يغذ في السير اليه . فمن واجبنا اذن أن نبعث في نفوسنا التأمل النضر في الكون والحياة .

أما في القسم الثاني من هذا الكتاب ، وعنوانه «الحضارة والأخلاق»، فإني أصف الطريق الذي أفضى بي الى توكيد العالم والحياة وتوكيد الأخلاق .

والفكرة الأساسية في نظريتي في الكون هي أن علاقتي بوجودي وبالعالم الموضوعي انما تتحدد بتمجيدى للحياة . وهذا التمجيد للحياة ينظر اليه على أنه عنصر في ارادتي للحياة ، عنصر يصبح واعيا بنفسه كلما فكرت في حياتي وفي العالم . وفي الموقف العقلي الخاص بتمجيد الحياة ، والذي يجب أن يميز صلتى بكل أشكال الحياة ، تدرج الأخلاق وتوكيد العالم والحياة . وما يحدد صلتى بوجودي وبالوجود الذي ألقاه في العالم ليس أى نوع من أنواع النفوذ في الطبيعة الحقيقية للعالم ، بل هي بالأحرى ارادتي للحياة التى نمت قوة التأمل في الذات وفي العالم .

ونظرية الكون المتميزة بتمجيد الحياة هي نوع من التصوف يصل اليه المرء بالتفكير المنطقي مع نفسه المستمر حتى ختام نتائجه . فاذا أسلم المرء زمام أمره الى هذا التصوف ، وجد لحياته معنى وكافح لتحقيق ذاته روحيا وأخلاقيا ، وعن هذا الطريق نفسه يساعد في تقدم كل عمليات التقدم الروحي والمادى التى يجب انجازها في هذا العالم .

وليت شعري كم من الناس سيقنعون أنفسهم بالسفر معى في هذا الطريق . لكن الأمر الذى أرجوه قبل كل شيء — وهذا هو جوهر المسألة كلها — هو أنه ينبغي لنا أن نعترف بأن افتقارنا الكامل الآن الى أية نظرية في الكون هو المصدر الأخير لكل الكوارث وألوان الشقاء التى يعج بها العصر الحاضر ، ولهذا يجب أن نعمل معا من أجل ايجاد نظرية في الكون وفي الحياة ، حتى نستطيع بذلك أن نصل الى مستوى عقلى يجعلنا متمدينين فعلا وحقا .

وانه لمن دواعى سرورى البالغ أن هيئت لى الفرصة فى محاضرات ديل Dale التى ألقيت فى أكسفورد لابتداء الآراء التى هى الأساس فى كتابى هذا عن فلسفة الحضارة .

ألبرت أينشتاين
اشتراسبورج (الالزاس)
فبراير سنة ١٩٢٣

الجيش الأول

انحلال الحضارة وإعادة بنائها

الفصل الأول

مسئولية الفلاسفة عن انهيار الحضارة

كيف خدعنا انفسنا عن الاحوال الحقيقية لحضارتنا
انهيار النظرة في العالم التي على اساسها قامت مثلنا
السطحية في التفكير الفلسفي الحديث .

نحن نعيش اليوم في ظل انهيار الحضارة . وهذا الوضع ليس نتيجة الحرب ؛ انما الحرب مجرد مظهر من مظاهره . ولقد تجمد الجو الروحي في وقائع فعلية ينعكس أثرها عليها انعكاسا له نتائج مدمرة من كل ناحية . وهذا التفاعل بين ماهو مادي وما هو روحي قد اتخذ طابعا مضرا كل الاضرار . اننا نمخر بالسفينة في تيار ملىء بالأمواج العاتية تحت شلال هائل ، ولا بد من مجهودات جبارة لانقاذ السفينة ، سفينة مصيرنا ، من المجرى الجانبى الخطير الذى سمحنا لها بالانطلاق فيه ، ومن اعادتها الى المجرى الرئيسى ان كان ثم أمل في ذلك أبدا .

لقد انحرفنا عن مجرى الحضارة لأننا لم نقم بالتفكير الجدى في معنى الحضارة . أجل قد ظهر عدد من المؤلفات عن الحضارات بعنوانات متباينة منذ نهاية القرن الماضى وأوائل هذا القرن ، لكنها لم تفلح في ايضاح الأحوال الراهنة في حياتنا العقلية ، وانما اقتصرت على أصول الحضارة وتاريخها ، فقدمت لنا خريطة بارزة للحضارة رسمت فيها الطرق التى سلكها الناس أو ابتدعوها ، واقتادتنا خلال السهول والتلال التى يتألف منها مجرى التاريخ منذ عصر النهضة حتى القرن العشرين . وكانت

انتصارا للحاسة التاريخية عند أصحابها . والجماهير التي علمتها هذه المؤلفات امتلأت رضا لما أن أدركوا أن حضارتهم هي نتاج عضوى لعدة قرون من نشاط القوى الروحية والاجتماعية ؛ لكن لم يقم أحد بوصف مضمون حياتنا الروحية واستقصائه ؛ ولم يمتحن أحد قيمتها من ناحية نبل أفكارها وقدرتها على ايجاد تقدم حقيقى .

وهكذا عبرنا وصيد القرن العشرين ونحن مخدوعون عن حقيقة أنفسنا خداعا لم يبدهه شيء . وكل ما كتب آنذاك عن حضارتنا كان يهدف الى توكيد اعتقادنا بعلو قيمة هذه الحضارة . وكل من حاك الشك فى صدره من ذلك كان ينظر اليه باستغراب . وكثير من أولئك الذين سلكوا طريق الخطأ توقفوا وعادوا الى الطريق اللاب من جديد ، لأنهم كانوا يفزعون من الطريق المائل بهم الى جانب . وثمت آخرون استمروا فى الطريق اللاب ، لكن فى صمت : لقد حملهم ذكاؤهم ونفاذ بصيرتهم على التزام الزنة . ومن الواضح الآن لكل ذى عينين أن الحضارة بسبيل الانتحار . وما بقى منها لم يعد فى أمان . انها لا تزال قائمة لأنها لم تتعرض للضغط المدمر الذى طغى على التبعية ، لكنها كالبقية بنيت على شفا جرف هار ، ومن المحتمل أن يجرفها أى انهيار جديد .

لكن ماهى المقدمات الى أفضت الى ضياع القوة من القوى الباطنة للحضارة ؟

ان عصر أصحاب الكشف والمذهب العقلى قد وضع مثلا أخلاقية ، تستند الى العقل وتتعلق بنماء الانسان الفرد الى الرجولة الحققة ، وبمكاته فى المجتمع ، وبالمشاكل المادية والروحية الناشئة عن المجتمع ، وباللاقات القائمة بين الأمم المختلفة وما يتطلب ذلك من قيام انسانية ينبغى لها أن تتحد فى سعيها الى الأهداف الروحية والأخلاقية العليا . وهذه

المثل بدأت ، في الفلسفة وفي التفكير العام ، بالاتصال بالواقع وتغيير البيئة العامة . وفي خلال الأجيال الثلاثة أو الأربعة الماضية حدث من التقدم في الأفكار التي تقوم عليها الحضارة وفي تحقيقاتها المادية — ما جعل الناس يعتقدون أن عصر الحضارة الحقيقية قد أشرق فجره على العالم وأن التطور سيمضى قدما من غير توقف .

لكن في حوالى منتصف القرن التاسع عشر بدأ هذا التفاهم والتعاون المتبادل بين المثل الأخلاقية والحقيقية الواقعية يتداعى ، وفي خلال العقود القليلة التالية اختفى شيئا فشيئا حتى انعدم نهائيا . لقد أفلست الحضارة دون مقاومة ودون شكوى . وتخلفت أفكارها ، وكأنها بلغت من الاعياء ما جعلها لا تستطيع السير معها . كيف حدث هذا ؟

ان العامل الحاسم في احداث هذه النتيجة هو انصراف الفلسفة عن القيام بواجبها .

لقد كانت الفلسفة هي التي تقود الأفكار وترشدنا خلال القرن الثامن عشر والشرط الأول من القرن التاسع عشر . كانت تهتم بالمسائل التي تتبدى للانسانية في كل فترة ، وتحمل فكر الانسان المتمددين على ادامة النظر فيها . وكانت الفلسفة في ذلك العصر تتضمن في داخلها تفلسفا أوليا عن الانسان والمجتمع والجنس والانسانية والحضارة ، أنتج بطريقة طبيعية تماما نوعا من الفلسفة الشعبية الحية تهيمن على التفكير العام وتحافظ على الحماسة للحضارة .

لكن هذه النظرة الأخلاقية المتفائلة الى الأشياء ، والتي وضع أصحاب الكشف والمذهب العقلى فيها الأسس لتلك الفلسفة الشعبية السليمة ، نقول ان هذه النظرة كانت عاجزة مع مضى الزمن عن مواجهة

النقد الذى وجهه اليها الفكر المجرد . فتوكيدها الساذج أثار الحفيظة ضدها . ولقد حاول كنت أن يزود البناء المتداعى بأسس جديدة ، وأن يكيف النظرية العقلية الى الأشياء وفقا لمقتضيات نظرية أعمق فى المعرفة ، دون أن يجرى أى تغيير فى عناصرها الروحية الأساسية . وبين جيته وشرل وغيرهما من أبطال الفكر فى ذلك العصر أن النزعة العقلية لم تكن فلسفة حقيقية بقدر ما كانت فلسفة شعبية ، فنقدوها نقدا فيه من المكر بقدر ما فيه من العطف ؛ لكن لم يكن فى وسعهم أن يضعوا مكان ما حطموه شيئا جديدا يمكن أن يسند الأفكار الشائعة عن الحضارة فى ذلك العصر .

وفشته وهيجل وغيرهما من الفلاسفة وان كانوا نقدوا النزعة العقلية فانهم مجدوا مثلها الأخلاقية ، وحاولوا وضع نظرة أخلاقية متفائلة مماثلة عن طريق المناهج النظرية ، أعنى بالمناقشة المنطقية الميتافيزيقية للوجود المجرد وتنميته الى كون . لقد أفلحوا طوال ثلاثة أو أربعة عقود من السنين أن يخدعوا أنفسهم وأن يخدعوا غيرهم بهذا الوهم الذى زعموه خلاقا ملهما، وأن يفسروا الحقيقة الواقعية لتتنفق مع مصالح نظريتهم فى الكون لكن العلوم الطبيعية كانت فى تلك الأثناء تنمو وتزداد قوة ، فانتفضت عليهم ، وبحماسة شعبية للحقائق الواقعية دمرت مخلوقات خيالهم الرائعة.

ومنذ ذلك الوقت والأفكار الأخلاقية التى تقوم عليها الحضارة كانت تجوس أنحاء العالم فقيرة لا مأوى لها . ولم تتقدم نظرية فى الكون لتسندها الى أساس متين ؛ فلم تظهر نظرية تستطيع أن تزعم لنفسها المتانة والمنطقية والاحكام الباطن . لقد انقضى عصر النزعة التوكيدية فى الفلسفة، ولم يعترف بعد ذلك بشيء على أنه حق الا العلم الذى يصف الحقيقة الواقعية . والنظريات الشاملة فى العالم لم تعد تبدو كنجوم ثابتة ، بل نظر إليها على أنها تقوم على فروض ، ولم تقدر أنها فى مرتبة أعلى من مرتبة المذنبات .

ونفس السلاح الذى بطش بالنزعة التوكيدية فى المعرفة المتصلة
بالكون قد بطش فى الوقت عينه بالصياغة التوكيدية للأفكار الروحية .
لقد استعملت النزعة العقلية الساذجة ، والنزعة العقلية النقدية عند كنت ،
والنزعة العقلية النظرية عند كبار فلاسفة القرن التاسع عشر ، كلها على
السواء استعملت العنف مع الحقيقة الواقعية على نحوين : فهى أولاً قد
وضعت النظرات التى وصلت إليها بالفكر المجرد فى مقام أعلى من حقائق
العلم الواقعية ؛ وهى ثانياً قد دعت الى طائفة من الأفكار الأخلاقية قصد
بها أن تضع مكان العلاقات العديدة القائمة فى الأفكار والبيئة المادية
للإنسان علاقات أخرى جديدة . ولما تبين أن النوع الأول من العنف كان
خطأً أصبح مما يدعو الى التساؤل : هل للنوع الثانى من المبررات ما ادعى
حتى الآن . والمناهج المذهبية فى الفكر ، التى نظرت الى العالم القائم على
أنه مجرد مادة لا تتاج تخطيط نظرى خالص لمستقبل أفضل ، قد حلت
محلها محاولات عاطفة لفهم الأصل التاريخى للأمور القائمة ، مهدت لها
فلسفة هيغل .

وبعقلية من هذا الطراز لم يكن من الممكن بعد المزج بين المشل
الأخلاقية والحقيقة الواقعية . فقد أعوز التحرر من الأحكام السابقة الذى
كان ذلك المزج يقتضيه ، فحدث ضعف فى المعتقدات التى كانت القوة
الدافعة فى الحضارة . وهكذا وضع حد لقهر العقائد الانسانية والظروف
التى بدونها لا يمكن عمل الحضارة الاصلاحى أن يتقدم ، وهو قهر كان
له ما يبرره ، لأنه كان مرتبطاً بذلك القهر للواقع الذى لم يكن ثم
ما يبرره . وهذا هو العنصر الأسيان فى التطور النفسانى لحياتنا
الروحية خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر .

لقد اطرحت النزعة العقلية ؛ لكن ذهبت معها أيضاً المعتقدات المتفائلة

المتعلقة بالمعنى الأخلاقي للكون وللإنسانية ، والمجتمع والإنسان ، تلك
المعتقدات التي كانت وليدة تلك النزعة ، على الرغم من أن الاعتقاد ظل
قوى التأثير الى حد أن أحدا لم يتنبه للكارثة التي بدأت .

* * *

ولم تدرك الفلسفة أن قوة الأفكار المتعلقة بالحضارة والتي وكل اليها
أمرها قد أصبحت أمرا مشكوكا فيه . فعند نهاية أحد المؤلفات الرائعة في
تاريخ الفلسفة ، وقد ظهر عند نهاية القرن التاسع عشر ، عرّفت الفلسفة
بأنها العملية « التي بها يكتمل ، خطوة فخطوة ، وبوعى أوضح وأكد ،
الاعتقاد المتعلق بقيمة الحضارة ، وإن مهمة الفلسفة هي توكيد صدقها
الكلية » . لكن المؤلف نسي النقطة الأساسية ، وهي أنه قد أتى حين من
الدهر لم تقتصر الفلسفة فيه على اقتناع نفسها بقيمة الحضارة ، بل أرسلت
اعتقاداتها على أنها أفكار مفيدة قصد بها الى التأثير في التفكير العام ،
بينما حدث منذ منتصف القرن التاسع عشر فصاعدا أن استحوطت هذه
المعتقدات شيئا فشيئا الى نوع من رأس المال غير المنتج .

لقد كانت الفلسفة ذات يوم عاملا فعالا في انتاج معتقدات عامة عن
الحضارة . أما الآن ، وبعد الانهيار الذي حدث في منتصف القرن التاسع
عشر ، أصبحت هذه الفلسفة نفسها مجرد ساحب لأرباح الأسهم ، مركزة
كل نشاطها على ما استطاعت ادخاره بعيدا عن هذا العالم الواقعي .
لقد أصبحت مجرد علم يستخلص النتائج التي وصلت اليها العلوم الطبيعية
والعلوم التاريخية ، ويستمد منها المادة اللازمة لوضع نظرية في الكون
مقبلة ، وبذلت نشاطها في مختلف فروع المعرفة واضعة هذا الهدف نصب
عينها . وفي نفس الوقت استغرقت شيئا فشيئا في دراسة ماضيها ، حتى
أصبحت الفلسفة عمليا هي تاريخ الفلسفة . لقد غادرتها الروح المبدعة ،

وأصبحت خاوية من التفكير الحقيقي . لقد راحت تتأمل في النتائج التي وصلت اليها العلوم الجزئية ، لكنها فقدت القدرة على التفكير الأصيل . لقد نظرت ظهريا بحذب متواضع الى النزعة العقلية التي مزقتها واطرحتها . افتخرت بأنها تجاوزت نطاق أفكار كنت Kant ، وبأن هيجل قد كشف لها عن المعنى الباطن في التاريخ ، وبأنها تعمل اليوم في تعاطف وتعاون مع العلوم الطبيعية . لكن بالرغم من هذا كله ، أصبحت أفقر من أشد النزعات العقلية فقرا ، لأنها تقوم بوظيفة الفلسفة مجازا لا حقيقة ، في الخيال لا في الواقع ، وظيفتها التي طالما مارستها بحماسة شديدة فيما مضى . فالنزعة العقلية ، برغم كل بساطتها ، كانت فلسفة فعالة ، أما الفلسفة فقد أصبحت الآن ، رغم نفاذ بصيرتها ، مجرد حذقة فلسفية يقوم بها منحلون . ولئن كان لا يزال لها دورها في المدارس والجامعات ، فانه لم تعد لها رسالة تؤديها للعالم الكبير .

وعلى الرغم من كل اطلاعها فقد أصبحت غريبة عن العالم ، ومشاكل الحياة التي شغلت الناس والفكر كله لم يعد لها محل في نشاطها . لقد أصبح طريقها بعيدا عن الحياة الروحية العامة ، وكما أنها لم تتلق منها ودافعا من هذه ، فانها لم تقدم شيئا . فبعد أن رفضت الاهتمام بالمشاكل الأساسية لم يعد فيها عنصر أساسي يمكن أن يصبح فلسفة للشعب . ومن هذا العجز نشأت كراهية كل تفلسف معقول تتميز به . لقد كانت الفلسفة الشعبية بالنسبة لها مجرد عرض قصد به الى العامة ، فيه تبسيط ، وبالتالي في مركز وضع ، عرض للنتائج التي وصلت اليها العلوم الجزئية فاستخلصتها ومزجت بينها في نظرية عن الكون مستقبلة . لقد كانت على غير وعى بكثير من الأشياء ، أعنى على غير وعى بأن تمت فلسفة شعبية تنشأ عن هذا العرض ، وأنه من واجب الفلسفة أن تعنى بالمسائل

الباطنة الأصيلة التي يفكر فيها الأفراد والجماعات ، أو يجب عليها أن تفكر فيها ، وأن تطبق عليها مناهج أشمل وأعمق ، ثم تعيدها الى الاستعمال العام ، وأخيرا فان قيمة أية فلسفة هي في النهاية أن تقاس بقدرتها ، أو عجزها ، عن أن تتحول بنفسها الى فلسفة حية للشعب .

كل ماهو عميق هو أيضا بسيط ، ويمكن اتناجه على هذا النحو اذا احتفظ بعلاقته بكل الحقيقة . انه حينئذ أمر مجرد يضمن لنفسه حياة متعددة الجوانب كلما اتصل بالوقائع .

وما كان هناك من تفكير مستطلع عند عامة الناس قد اضطر اذن الى الذبول ، لأن هذه الفلسفة رفضت الاعتراف به أو مساعدته . لقد وجد في مواجهته هوة عميقة لم يستطع عبورها .

وكانت لدى الفلسفة وفرة من العملة الذهبية المسكوكة في الماضي ؛ وتلك هي الفروض المتعلقة بنظرية في الكون تنمى فيما بعد التي ملأت خزائن الفلسفة بما يشبه الذهب غير المسبوك ؛ لكن لم يكن لديها غذاء لتسكين غائلة الجوع الروحي في العصر الحاضر . لقد خدعت بشرواتها ، فأهملت غرس الأرض بمحاصيل مفيدة ، فأسلمت العصر لمصيره ، متجاهلة ماهو فيه من جوع .

ولم يكن ذنب الفلسفة أن الفكر المجرد لم يفلح أبدا في بناء نظرية في الكون ذات طابع متفائل أخلاقي ، على أساسها تقوم المثل التي تنشئ الحضارة — فتلك واقعة اتضح لما أن تطور الفكر . انما أذنبت الفلسفة في حق هذا العصر بعدم اعترافها بهذه الواقعة ، واصرارها على أوهامها ، وكأن في ذلك مايعين فعلا على تقدم الحضارة .

ان المهمة الكبرى للفلسفة هي أن تكون دليلا للعقل العام وحارسا ، وكان من واجبها في ظروف هذا العصر أن تعترف للعالم بأن المثل الأخلاقية

لم تعد تسندها أية نظرية عامة في الكون ، بل هي متروكة لأنفسها ،
وعليها أن تشق طريقها في العالم بقوتها الذاتية . لقد كان ينبغي عليها أن
تبين لنا أن نكافح من أجل المثل التي تقوم عليها حضارتنا . وكان ينبغي
عليها أن تحاول أن تجعل لهذه المثل وجودا مستقلا بفضل قيمتها الباطنة
وحقيقتها الذاتية ، وبالتالي تحفظ لها حياتها ونشاطها دون أية مساعدة
خارجية تأتيها من نظرية في الكون مناظرة . لقد كان ينبغي عليها ألا تألو
جهدا في توجيه اهتمام المثقفين وغير المثقفين معا الى مشكلة مثل الحضارة .
لكن الفلسفة تفلسفت في كل شيء الا في الحضارة . مضت قدما لاقامة
نظرية في الكون ، وكأنها بهذه النظرية تستطيع أن تعيد بناء كل شيء ، ولم
تدرك أن هذه النظرية ، حتى لو كانت كاملة ، ستبنى خارج التاريخ والعلم
وتبعا لهذا ستكون غير مُفائلة وغير أخلاقية ، وستظل أبدا « نظرية عاجزة
في الكون » لن تقوى على بعث القوى الضرورية لوضع وتمكين مثل
الحضارة .

ان الفلسفة لم تتفلسف في الحضارة الا قليلا حتى انها لم تلاحظ أنها
هي والعصر الذي تعيش فيه يفقدانها شيئا فشيئا. ان الحارس الذي كان عليه
أن يظل ساهرا يقظا في ساعة الخطر كان هو نفسه نائما ، وكانت نتيجة
هذا أننا لم نناضل أبدا من أجل حضارتنا .

الفصل الثاني

عوائق الحضارة في حياتنا الروحية والاقتصادية

الانسان الحديث في وضع غير متحرر فيه اقتصاديا ؛ انه
مرهق بالعمل غير قادر على الخلو الى نفسه - الانسان الحديث
في حالة تخلف وتعوزه الانسانية *
الانسان اليوم ينقصه الاستقلال الروحي *

ورغم أن افلاس الفكر كان كما رأينا العامل الحاسم في انهيار
حضارتنا ، فإن ثمة عوامل أخرى تتضافر مع هذا العامل الحاسم كى تعوق
التقدم في هذا السبيل ، نجدها في ميدان النشاط الروحي كما نجدها في
ميدان النشاط الاقتصادي ، وتتوقف قبل كل شيء على تبادل الفعل بين
كليهما ، وهو تفاعل لا يدعو الى الرضا ويزداد كل يوم سوءا .
ان قدرة الانسان الحديث على التقدم في الحضارة تتناقص ، لأن
الظروف التي يجد نفسه فيها تؤذيه نفسيا وتعوق شخصيته عن النمو .
وتطور الحضارة انما يقوم به عامة أفراد من الناس يفكرون في المثل
التي تهدف الى تقدم المجموع ، ويكيفونها مع وقائع الحياة على نحو
يجعلها قادرة على التأثير الأقوى في ظروف العصر . ولهذا فان مقدرة
الانسان على أن يكون رائدا للتقدم ، أعنى أن يفهم ماهية الحضارة وأن
يعمل لها ، تتوقف على كونه مفكرا وعلى كونه حرا . اذ ينبغى أن يكون
مفكرا ليكون قادرا على فهم مثله وتصويرها . وينبغى أن يكون حرا

ليكون في وضع يتهيأ له منه أن يدفع بثقله في الحياة العامة . وكلما ازداد نشاطه في الكفاح من أجل الوجود ، ازداد عنده الدافع الى اصلاح أحواله طلبا لنصيبه من مثل الفكر . وحينئذ تختلط مثل المصلحة الذاتية مع مثل الحضارة وتفسدها .

والحرية المادية ترتبط بالحرية الروحية ارتباطا وثيقا . فالحضارة تفترض أناسا أحرارا ، لأن بالأحرار وحدهم تتحقق الحضارة وتصنع . لكن من المحزن أن الحرية والقدرة على التفكير كليهما تضائل اليوم عند الناس .

ولو كان المجتمع قد تطور بحيث تنعم دائرة — في اتساع مستمر — من السكان بمستوى متواضع ولكنه مأمون من الرفاهية لكانت الحضارة قد انتفعت أكثر بالمكاسب المادية التي امتدحت بها . فهذه المكاسب تجعل الانسانية ككل أقل اعتمادا على الطبيعة ، لكنها في الوقت نفسه تقلل عدد النفوس الحرة المستقلة . فالصانع الذي كان سيد نفسه أصبح بقهر الآلات مجرد أداة في المصنع . ذلك أنه في عالم الأعمال المعقد اليوم لا بقاء لغير المشاريع ذوات رءوس الأموال الضخمة ، ومكان التاجر المستقل الصغير صار يشغله المستخدم شيئا فشيئا . بل ان الطبقات التي لا تزال تحرز ملكية كبيرة أو صغيرة أو تزاوُل نشاطا يتفاوت في استقلاله — وقد جرت أكثر فأكثر الى الكفاح في سبيل الوجود ، نظرا الى عدم الاستقرار والضمان في الظروف الحالية تحت النظام الاقتصادي الحالي .

وفقدان الحرية الناتج عن هذا قد ازداد سوءا لأن نظام المصانع يخلق باستمرار تجمعات للسكان متزايدة باستمرار ، تصبح بالضرورة منفصلة عن الأرض التي تغذيها ، والبيوت التي تسكنها ، وعن الطبيعة . ومن هنا تقع الأضرار النفسية الخطيرة . وفي القول الظاهر الغرابة بأن الحياة غير

السوية تبدأ بفقدان الانسان لحقله ومسكنه — نصيب كبير من الصحة .
صحيح أن الحضارة تتقدم الى حد ما عن طريق المثل المتعلقة بالمصالح
الخاصة التي تقول بها مجموعات من الناس تتحد وتعاون دفاعا عن
مصالحها المهددة ، وذلك بالسعى للحصول على تحسن في أحوالهم المادية
وبالتالى فى أحوالهم الروحية . لكن هذه المثل خطر على فكرة الحضارة
كحضارة ، لأن الشكل الذى تتخذه لا يتحدد ، أو يتحدد تحديدا ناقصا
جدا ، بالمصالح العامة الكلية للجماعة . والنظر فى الحضارة بوصفها حضارة
يعوقه التنافس بين مختلف المثل ذوات النزعات الشخصية الخاصة التى
تذهب باسمها .

والى الافتقار الى الحرية يجب أن نضيف شر الارهاق . ان كثيرا من
الأفراد عاشوا طوال جيلين أو ثلاثة عيشة الفعلة ، لا عيشة الكائنات
الانسانية . وكل ما يمكن قوله عموما عن الأهمية المعنوية والروحية للعمل
لا مدلول له بالنسبة الى ما عليهم أن يؤدوه من أفعال . لقد أصبحت
القاعدة اليوم فى كل دائرة من دوائر المجتمع هى القيام بقدر مفرط من
العمل ، والنتيجة لهذا هى أن العنصر الروحى فى العامل لا يمكن أن
يتزعزع . وهذا الارهاق يؤذيه حتى فى طفولته ، بطريق غير مباشر ، لأن
أبويه لا يستطيعان أن يخصصا وقتا وجهدا لتنشئته كما يجب ، بسبب
انشغالهم بالعمل الذى لا يرحم . وهكذا يفتقر نموه الى عنصر لا يمكن
أبدا تلافيه ، فيشعر من بعد فى مجرى حياته ، حينما يصبح هو نفسه عبدا
لساعات العمل المرهقة ، يشعر بالحاجة المتزايدة الى مرفهات خارجية .
وامضاء الوقت الخالى لديه فى تثقيف نفسه أو فى تبادل الآراء الجدية مع
اخوانه أو بصحبة كتاب — هذا كله يحتاج الى توفر عقلى وضبط نفسى
لا سبيل له اليهما . ولا معدى له جسميا عن الفراغ التام والنسيان

والانصراف عن نشاطه المعتاد ، انه لا يود أن يفكر ، ولا يبحث عما يصلح نفسه ، بل يبحث عن تسلية ، تسلية من ذلك النوع الذى لا يتطلب من قواه الروحية الا أقل مجهود .

وعقلية هذا الجمع من الناس ، المترخين روحيا ، العاجزين عن حشد أنفسهم وخواتمهم ، لها أثرها فى كل تلك المنشآت التى كان ينبغى أن تخدم قضية الثقافة ، وبالتالي قضية الحضارة . فالمسرح فى مركز ثانوى بالنسبة الى ملاعب اللهو أو مناظر السينما ، والكتاب المفيد فى مركز ثانوى بالنسبة الى الكتاب المسلى . وعدد وافر من الصحف والمجلات يكيف نفسه بحيث يقدم مواد على النحو الذى يستسيغه القارئ بسهولة ويسر . وان مقارنة بين الصحف اليومية العادية اليوم وبين تلك التى كانت تظهر منذ خمسين أو ستين سنة لتدل على ما اضطرت اليه هذه النشرات من تغيير لمنهجها من هذه الناحية .

فاذا ما دخلت السطحية فى المنشآت التى كان ينبغى لها أن تنهض بعبء الحياة الروحية ، فان هذه المنشآت بدورها تؤثر فى المجتمع الذى أوصلته الى هذه الحالة ، وتفرض على الجميع تلك الحال من الفراغ العقلى .

والدليل على أن هذا الافتقار الى القوة المفكرة قد أصبح طبيعة ثانية فى الناس الآن نجده فى نوع التجمع الذى يحدثه . فانه اذا اجتمع شخصان للمناقشة ، يحرص كل منهما على أن يرى أن حديثهما لا يتجاوز نطاق العموميات أو لا يتحول الى تبادل فعلى للأفكار . فليس عند أحد ما يعرضه ، وكل انسان يتسلط عليه نوع من الخوف حتى لا يطلب منه شئ أصيل مبتكر .

والروح الناشئة فى مثل هذا المجتمع المؤلف من عقول لا تركيز لها

تنتشر بيننا كقوة متزايدة أبداً ، وتفضى الى تصور وضيع لما يجب أن يكون عليه الانسان . ففي أنفسنا ، وفي غيرنا ، لا ننظر الا الى القدرة على العمل المنتج ، ونقنط ونكف عن تطلب مثل أعلى .

وإذا تأملنا هذا الافتقار الى الحرية والى التركيز العقلى ، نرى أن ظروف الحياة بالنسبة الى سكان مدننا الكبرى ظروف غير مواتية أبداً . وبالطبع هؤلاء السكان فى خطر شديد من ناحية الحياة الروحية . ومن المشكوك فيه أن المدن الكبرى كانت مراكز اشعاع للحضارة بمعنى أنه نشأ فيها مثال الانسان النامى حقاً بوصفه شخصية روحية ؛ وعلى كل حال فان وضع الأمور اليوم هو أن الحضارة الحقيقية تحتاج الى اتقادها من الروح المتولدة عنها وعن سكانها .

* * *

والى جانب العائق الناشئ عن افتقار الانسان الحديث الى الحرية والى قوة التركيز العقلى ، هناك عائق آخر ناشئ عن نقص نموه وتطوره . فالزيادة الهائلة فى المعرفة وفى القوة الانسانية ، امتدادا وعمقا على السواء ، لا بد أن تؤدى الى أن تقتصر ألوان النشاط الفردى على فروع محددة محصورة . لقد نظم العمل الانسانى ونسق بحيث يعين التخصص الأفراد على تقديم أعلى ما يستطيعون تقديمه وأبلغه أثرا . والنتائج التى حصلت مدهشة ، لكن المعنى الروحى للعمل بالنسبة الى العامل ضئيل . لا دعوة موجهة الى الانسان بوصفه كلا ، بل الدعوة موجهة الى بعض ملكاته فحسب ، ولهذا أثره فى طبيعته الكلية . والملكات التى تكون الشخصية وتسلزمها الواجبات المختلفة الشاملة تنبذها الواجبات الأقل شمولا وهى من وجهة النظر هذه أقل روحية . فالصانع اليوم لا يفهم مهنته ككل ، على نفس النحو الذى كان سلفه يفهمها عليه . فهو لا يتعلم ،

كما كان يفعل سلفه ، كيف يصنع الخشب أو المعدن في كل مراحل صناعته، فان كثيرا من هذه المراحل قد قام بها أناس وآلات قبل أن تصل هذه المادة اليه . وتبعا لهذا فان تفكيره وخياله ومهارته لا تستدعيها الصعوبات المتعددة في العمل ، وقواه المبتدعة والفنية قد انبثرت . وبدلا من الشعور الطبيعي بالذات الذي يتزايد بفضل العمل الذي يضع فيه كل قوة تفكيره وكل شخصيته ، ينشأ نوع من القناعة يرضى بمهارة جزئية ، لنسلم بأنها كاملة ، وهذه القناعة يدفعها الشعور بالقدرة التامة على السيطرة على التفاصيل الى التغاضي والتغافل عما فيها من نقص بالنسبة الى الشخصية بوصفها كلاً .

وفي كل المهن — وهذا أوضح ما يكون في تحصيل العلم — يمكن أن نتعرف الخطر الروحي الناجم عن التخصص ، مما يهدد ليس فقط الأفراد ، بل وأيضا الحياة الروحية للجماعة . ولقد لوحظ من قبل أن التربية أصبح يقوم بها الآن معلمون ليس لديهم من سعة الأفق ما يجعل تلاميذهم يفهمون ماهنالك من روابط وثيقة متبادلة بين العلوم الجزئية ، وليسوا أكفاء ليبتثوا فيهم أفقا عقليا واسعا كما يجب أن يكون الاتساع .

وأكثر من هذا نجد أن ثمة افراطا متزايدا في التخصص وتنظيم العمل حيث لا مفر من ذلك وكأنهما ليسا بمفرديهما كافيين لايذاء روح الرجل الحديث ، مع أن من الممكن قصرهما عند حدود . ففي الادارة والتربية وفي كل نوع من المهن تضيق حدود النشاط الطبيعي ضيقا مستمرا بوضع القواعد وفرض الرقابة . فالمعلم في المدارس الأولية اليوم في كثير من البلاد أقل حرية وانطلاقا بكثير مما كان عليه المعلم فيما مضى . وكنتيجة لكل هذه التقييدات أصبح تعليمه الآن عديم الحيوية خاليا من الشخصية . وهكذا أصابنا الضياع الروحي والضياع كأفراد ، بسبب طرقتنا في

العمل بالقدر الذى زاد به انتاج الأنشطة الجماعى المادى . وفى هذا توضيح لذلك القانون المفجع الذى يقول ان كل مكسب تصحبه ، على نحو أو آخر ، خسارة مقابلة .

لكن الانسان اليوم فى خطر ليس فقط من جراء فقدانه لحرية ، واقتناره الى قوة التركيز الذهنى والى فرصة للتطور الشامل ، بل هو أيضا فى خطر أن يفقد انسانيته .

فالموقف السوى من الانسان نحو الانسان قد أصبح صعبا جدا . ذلك أنه بسبب السرعة التى نعيش فيها ، وازدياد وسائل الاتصال ، والاضطرار الى العيش والعمل مع كثيرين آخرين فى مكان مكتظ بالسكان ، فان كلاً منا يقابل الآخر ، باستمرار وفى مختلف أنواع المناسبات ، يقابله كأنه غريب عنه . فان الظروف الراهنة لا تسمح لنا بأن يلقى بعضنا بعضا لقاء الانسان لأخيه الانسان ، لأن القيود المفروضة على نشاط الانسان العادى أصبحت من العموم والوثوق بحيث اعتدنا عليها ، فلم نعد نشعر بعد بأن الاتصال الآلى اللاشخصى القائم بيننا هو أمر غير طبيعى . ولم نعد نشعر بالضيق لأننا فى كثير من المواقف لا تكون أناسا بين أناس ، بل اننا كففنا عن محاولة أن نكون كذلك حتى لو كان ذلك ممكنا ومندوبا .

ومن هذه الناحية نجد أن روح رجل المدينة تتأثر على نحو بالغ الضرر بالظروف المحيطة بها ، وهذا التأثير بدوره يؤثر تأثيرا ضارا جدا على عقلية المجتمع .

وهكذا ترانا نميل الى تناسى علاقاتنا مع اخواننا ، ونسير فى الطريق المؤدى الى عدم الانسانية . وحيثما يفقد الشعور بأن كل انسان هو

موضوع اهتمام عندنا لأنه انسان ، تترنح الحضارة والأخلاق ، ويصبح الوصول الى عدم انسانية شامل مسألة زمن فحسب .

والواقع أن أفكارا غير انسانية تماما شاعت بين الناس منذ جيلين بكل صراحة وقحة وبقوة المبادئ المنطقية ، وتولدت عقلية اجتماعية تثبط الانسانية في الأفراد . واختفى الأدب الناشئ عن الشعور الطبيعي ، وحل محله سلوك من عدم الاكتراث التام وان تستر بستار من ناموس للأخلاق . ولم يعد الناس يشعرون بأن تجنبهم للأجانب وعدم التعاطف معهم هما في الواقع فظاظة وخشونة ، بل أصبحا يعدان سلوك رجل الدنيا . ومجتمعنا كف عن اضفاء قيمة انسانية وكرامة انسانية على كل الناس بوصفهم ناسا ؛ وقطاعات عديدة من الجنس البشرى قد أصبحت مجرد خامات وممتلكات في شكل انساني . ومنذ عشرات السنين ونحن نتحدث باستخفاف متزايد عن الحرب والغزو ، وكأن هذين ليسا الا الأعياب على رقعة شطرنج . كيف أمكن أن يقع هذا لو لم يكن نتيجة اتجاه عقلى لم يعد يرسم لنفسه مصير الأفراد ، بل صار يفكر فيهم على أنهم مجرد أشكال أو موضوعات تنتسب الى العالم المادى ؟ ولما نشبت الحرب انطلق عدم الانسانية فينا من عقاله . وكم من اهانات ، بعضها مقنع بأدب ، والبعض الآخر مكشوف ، انصبت على الشعوب الملونة في العشرات السنين الأخيرة ، وعددها الناس حقائق معقولة ، سواء في الكتب الاستعمارية والبرلمانات ، حتى أصبحت عنصرا في الرأى العام ؟ لقد قامت في أحد برلماناتنا مناقشة حول بعض الزوجين المرحلين الذين هثيء لهم أن يموتوا من الجوع والأمراض ؛ ولم يكن ثم احتجاج ولا تعليق حينما قيل من فوق المنبر انهم « هلكوا » : وكأنهم مجرد قطع من السائمة !

وفي الكتب المدرسية والتربوية اليوم نجد واجب الانسانية قد اطرح

في زاوية النسيان ، وكأنه لم يعد حقا أول شيء ضروري في تكوين الشخصية ، ولم يعد أمرا ذا أهمية أن نحافظ عليه وعلى تأثيره القوي في الجنس البشرى ضد تأثير الظروف الخارجية . على أن الحال لم تكن على هذا النحو دائما . لقد أتى حين من الدهر كان لهذا الواجب أثره البالغ ليس فقط في المدارس ، بل وأيضا في الأدب ، وحتى في كتب المغامرات . فروبنسون كروزو ، بطل قصة دانييل ديفو يتأمل دائما في السلوك الانساني ويشعر أنه مسئول عن الاخلاص لهذا الواجب ، حتى انه وهو يدافع عن نفسه يفكر دائما في كيف يضحي بأقل عدد من النفوس البشرية ؛ وهو من الوفاء لهذا الواجب نحو الانسانية الى حد أن قصة مغامراته تتخذ طابعا خاصا من هذه الناحية . فهل نجد اليوم في كتب الأدب التي من هذا الطراز شيئا من هذا القبيل ؟

وثمة عائق آخر للحضارة اليوم هو الافراط في تنظيم حياتنا العامة . واذا كان من المؤكد أن تنظيم البيئة تنظيما صحيحا هو شرط ، وفي الوقت نفسه نتيجة للحضارة ، فمما لا وجه لنكرانه أيضا أنه بعد بلوغ مرحلة معينة ينمو التنظيم الخارجى على حساب الحياة الروحية . هنالك تخضع الشخصية والأفكار للمنشآت ، بينما كان الواجب أن تؤثر في هذه الأخيرة وتسهر على جعلها حية الباطن .

والشاهد هو أنه اذا أجرى تنظيم شامل في أى مرفق من مرافق الحياة الاجتماعية ، فان النتائج تكون في البداية عظيمة رائعة ، لكنها بعد مضي فترة تتهدى ، لأن القوى الكائنة فعلا هي التي تتحقق عند البداية ، لكن يحدث فيما بعد أن يشاهد التأثير المدمر لمثل هذا التنظيم في نتائجه الطبيعية ، وكلما اتسع التنظيم ازداد الشعور بآثاره في كبت النشاط

الروحي المبكر . وهناك دول حديثة لم تستطع أن تشفى ، لا روحيا ولا اقتصاديا ، من الآثار المترتبة على الإفراط في المركزية الحكومية الذي نشأ منذ عهد مبكر في تاريخها .

ان تحويل غابة الى حديقة عامة والمحافظة عليها كحديقة يمكن أن يكون خطوة في سبيل القيام بمشروعات عديدة أخرى ، لكن في هذا نهاية للآفات الغنى الذي كان يمكن أن يضمن مستقبلها على النحو الذي تنتهجه الطبيعة .

والجماعات السياسية والدينية والاقتصادية تميل اليوم الى تكوين أنفسها على نحو يكفل أكبر قدر من التماسك الباطن مع أكبر قدر ممكن من النشاط الخارجى . فالدساتير والأنظمة وكل ما يتعلق بالادارة قد بلغ من الكمال حدا لم يبلغه من قبل . وهى في هذا تحقق أغراضها ، لكن بالنسبة التى بها تحقق هذه الأغراض ، فان مراكز النشاط هذه تكف عن العمل كمنظمات حية ، وتقرب شيئا فشيئا من الآلات الدقيقة . فحياتها الباطنة تفقد من ثرائها وتنوعها ، لأن الشخصيات التى تتألف منها لا بد أن يتناها الفقر .

ان حياتنا الروحية اليوم كلها تجرى مجراها في داخل المنظمات . فمن الطفولة فصاعدا يمتلئ عقل الانسان بفكرة النظام الى حد أن يفقد الاحساس بفرديته ، ولا يفكر الا بروح الجماعة التى ينتسب اليها هو أو زملاؤه . ولا نعتز اليوم أبدا على مناقشة عميقة مستقصاة بين فكرة وأخرى أو بين انسان وآخر من نوع ما كان مصدر العظمة في القرن الثامن عشر . لكن في ذلك العهد كان الخوف من رأى العام أمرا غير معروف . فكان على الأفكار آنذاك أن تبرر نفسها للعقل المفرد . أما اليوم فالقاعدة التى لا يجرؤ أحد على تقدها هى أن يحسب المرء حسابا للأفكار والآراء

السائدة في مجتمع منظم . فيبدأ الفرد بأن يسلم ، ان لنفسه أو لجيرانه ، أن ثمة آراء استقرت لا أمل في تعديلها ، آراء تحددها القومية والعقيدة والحزب السياسي والمركز الاجتماعي وعناصر أخرى في البيئة المحيطة . ويحمى هذه الآراء نوع من التحريم (التابو) كأنها حرم مقدس ، فهي منزهة عن النقد وهي أيضا مما لا يحل أن يكون موضوعا للمناقشة . وهذا النوع من تبادل الرأي الذي فيه ينكر كل منا صفة الطبيعة بوصفنا كائنات مفكرة ، يوصف على سبيل التلطف بأنه احترام آراء الغير ومعتقداته ، كأن ثمة معتقدات هناك حيث لا محل للفكر .

لقد ضاع الانسان الحديث في الجمهور على نحو ليس له نظير في التاريخ ، ولعل هذا أخص خصائصه . لقد تضاءل اهتمامه بطبيعته الخاصة بحيث أصبح قابلا — الى حد يكاد يكون مرضيا — للتأثر والخضوع للآراء التي ألفت بها الجماعة ووسائلها جاهزة في التداول . ولما كانت الجماعة بتنظيمها المحكم قد أصبحت ذات قوة لم يعرف لها نظير من قبل في الحياة الروحية فان حاجة الانسان الى الاستقلال في مواجهتها أصبحت حاجة خطيرة الى حد أنه كاد يتوقف عن المطالبة بحياة مستقلة خاصة به . لقد أصبح شبيها بكرة من المطاط فقدت مرونتها وصارت تحتفظ الى غير نهاية بكل تأثير يقع عليها . انه تحت ابهام الجمهور ، وأصبح يستمد منه الآراء التي يعيش عليها ، سواء آكان الأمر متعلقا بالقومية أم بالسياسة أم باعتقاده هو أو عدم اعتقاده .

يبد أنه لا ينظر الى هذا الخضوع غير الطبيعي للتأثيرات الخارجية على أنه ضعف ، بل على أنه مهمة يفخر بانجازها ؛ وفي تكريسه نفسه روحيا لمصالح الجماعة يحسب أنه بهذا يحافظ على عظمة الانسان الحديث . وهو يعتمد المبالغة في غرائزنا الاجتماعية الطبيعية ونعنتها بأنها شيء عظيم كل العظمة .

وبهذا التنازل عن حقوق الفرد الأساسية لم يعد الجنس البشرى قادرا على انتاج أفكار جديدة ، ولا على جعل الأفكار المتداولة صالحة لخدمة أهداف جديدة ؛ والتجربة الوحيدة التى يعانيتها هى أن الأفكار السائدة تكتسب كل يوم مزيدا من السلطة ، وتسلك تطورا يزداد كل يوم اتجاهها فى جانب واحد ، وأنها تعيش حتى تنتج آخر نتائجها وأشدّها خطرا .

وهكذا دخلنا فى عصور وسطى جديدة . فأصبح الاتجاه العام فى المجتمع الآن هو النظر الى حرية الفكر على أنها عتقى عليها ، لأن الأغلبية تنازلت عن حق أو امتياز التفكير تفكير الأحرار ، وتركوا زمام أمورهم فى كل شيء لأولئك الذين يرأسون مختلف العصب والجماعات .

ولا سبيل الى استرداد الحرية الروحية الا اذا عادت غالبية الأفراد أحرارا روحيا ، ومستقلين معتمدين على أنفسهم ، والا اذا استخلصوا واكتشفوا علاقتهم الطبيعية الصحيحة بتلك المنظمات التى اشتبكت نفوسهم فى أحابيلها . لكن التحرر من العصور الوسطى الماثلة اليوم سيكون عملية أشق كثيرا من تلك التى بها تحررت شعوب أوروبا من العصور الوسطى الأولى ؛ ذلك أن الكفاح كان آنذاك ضد السلطة الخارجية الراسخة على مدى التاريخ .

أما اليوم فالمهمة الملقاة علينا هى أن نجعل جمهور الأفراد يتخلصون من حال الضعف الروحى والخضوع التى جلبوها على أنفسهم . فهل هناك مهمة أشق من هذه ؟

وفضلا عن هذا فإنه ما من أحد يدرك الى أى مدى من الفقر الروحى وصلت بنا الحال اليوم . وكل عام تنتشر الآراء التى لا فكر وراءها وتنفذ فى الجماهير ، ولقد أتقنت طرق هذه العملية ولقيت ترحيبا بالغا الى حد أن نقتنا بإمكان رفع أئفه الآراء الى مستوى الرأى العام كلما احتجنا الى

جعله متداولاً مقبولاً ، لم تعد في حاجة الى تبرير نفسها قبل الفعل .
وفي أثناء الحرب كانت الرقابة على الفكر شاملة كاملة ، فحلت الدعاوة
نهائياً مكان الحقيقة .

وباطراح استقلال الفكر كان لا مفر من فقدان الثقة بالحقيقية .
واضطربت حياتنا الروحية ، لأن المبالغة في تنظيم البيئة الخارجية تؤدي
الى تنظيم القضاء على الفكر .

ولم يقتصر اضطراب العلاقة بين الفرد والمجتمع على ميدان العقل
والفكر ، بل شمل أيضاً ميدان الأخلاق . فبتسليم الانسان الحديث لرأيه
الشخصي سلم أيضاً حكمه الأخلاقي الشخصي . فلكي يجد حسناً ما يراه
الجمهور حسناً ، ان في القول أو في العقل ، ولكي يقبح ما يقبحه الجمهور ،
يلزمه أن يقضى على وخزات ضميره ، فلا يسمح لها بالافصاح لا مع نفسه
ولا مع الغير . ولا يجد ثم عقبات لا يستطيع التغلب عليها بواسطة شعوره
بالوحدة مع المجموع ، وهكذا يضيع حكمه في حكم الجمهور ، وأخلاقه
في أخلاقهم .

وفوق هذا كله يجد نفسه قادراً على تبرير كل ما لا معنى له . وكل
ما هو قاس وظالم أو شرير في سلوك أمته . ودون شعور تكرر أغلبية
أعضاء الدول المتمدنية المتوحشة أقل وقت للتفكير الشخصي الأخلاقي ،
حتى لا يقعوا في نزاع باطن مع اخوانهم في المجتمع ، وهكذا يضطرون
الى التغاضي عن كثير من الأمور التي يشعرون أنها خطأ .

ويساعدهم الرأي العام بنشر الفكرة القائلة بأن أعمال الجماعة ينبغي
ألا تقاس بمعايير الأخلاق ، بل بمعايير الفائدة العملية . لكنهم بهذا
يؤذون نفوسهم . فان وجدنا بين الناس اليوم عدداً قليلاً جداً ظلت
مشاعرهم الانسانية والأخلاقية سليمة ، فالعلة الأساسية في هذا هي أن

الأغلبية ضحت بأخلاقها الشخصية على مذبح بلادهم ، بدلا من الوقوف موقف المخالفة من الجمهور والعمل كقوة تدفع الأخير في طريق الكمال .

وهكذا نشأت حالة من الفعل ورد الفعل غير المواثيق بين ماهو اقتصادى وما هو روحى ، بين جمهور الناس والأفراد . أما في عهد النزعة العقلية والفلسفة الجادة فقد كان الفرد يستند العون والسند من الجماعة خلال الثقة العامة بانتصار ماهو عقلى وأخلاقى ، مما لم تقصر الجماعة أبدا في الاعتراف به وبأنه أمر يفسر ويبرر نفسه بنفسه . هنالك كانت الجماهير تندفع مع الأفراد ، أما الآن فانها تهزأ بهم . وافلاس الدولة المتمدينة ، افلاسا يتضح كل عشر سنوات ، هو بسبيل القضاء على الانسان اليوم . وتحطيم الجماهير لمعنوية الأفراد قائم الآن على أشده .

والانسان اليوم يسلك سبيله القائم في الظلام ؛ يسلكه بلا حرية ولا حشد ذهنى ولا تطور شامل ، وكأنه أضاع نفسه في جو من عدم الانسانية وسلم استقلاله الروحى وحكمه الخلقى الى مجتمع منظم يعيش فيه ، وأيما اتجه يجد نفسه تصطدم بعقبات تقف في سبيل الحضارة الحقيقية . ولم تظهر الفلسفة فهما للموقف الخطير الذى وضع هذا الانسان فيه ، ولهذا لم تبذل أية محاولة لمساعدته ، ولا تحمله حتى على مجرد التفكير فيما يقع له .

والحقيقة الرهيبة — وهى أن تنمية الحضارة الحقيقية قد أصبح أشد عسرا من جراء تقدم التاريخ وتطور الاقتصاد فى العالم — هذه الحقيقة لم تجد من يعلنها .

الفصل الثالث

الحضارة طابعها الجوهري أخلاقي ما الحضارة؟

الأصل في التصور ألا أخلاقي للحضارة
ادراكنا للواقع - احساسنا التاريخي - القومية نتاج هدين -
الحضارة القومية - ثقتنا المضللة بالوقائع والتنظيم - الادراك
الصادق للواقع *

ما الحضارة؟

سؤال لا بد أن يكون قد ألح على اهتمام كل أولئك الذين يعدون أنفسهم متحضرين ؛ ورغم ذلك فإنه من العجب أن الانسان لا يكاد يجد في الانتاج الفكري العالمي اليوم كتابا وضع هذا السؤال ، وأندر من هذا أن يكون قد أتى عليه بجواب . فقد افترض أنه لا حاجة بنا الى تعريف الحضارة مادامنا قد ملكناها هي نفسها . واذا مس هذا السؤال أحد ، كان من المظنون أنه مفروغ منه بالاحالة الى التاريخ والعصر الحاضر . أما الآن وقد أفضت بنا الأحداث الى الشعور بأننا نعيش في خليط خطير من الحضارة والبربرية فيجب — شئنا أو لم نشأ — أن نحاول تحديد طبيعة الحضارة الحقيقية .

ونستطيع أولا أن نعرف الحضارة بصورة عامة فنقول : ان الحضارة هي التقدم الروحي والمادى للأفراد والجماهير على السواء .
فما مقوماتها ؟ أول مقوماتها أنها تقلل الأعباء المفروضة على الأفراد

والجماهير والناشئة عن الكفاح في الوجود . وإيجاد الظروف المواتية للجميع في الحياة قدر الامكان مطلب يطلب لنفسه من ناحية ، ومن ناحية أخرى يطلب من أجل كمال الأفراد روحيا وأخلاقيا ، وهو الغاية القصوى من الحضارة .

والكفاح في الوجود مزدوج : فيجب أن يؤكد الانسان نفسه في الطبيعة وضد الطبيعة ، وكذلك بين اخوانه في الانسانية وضدهم . وتخفيف الكفاح يتحقق بتقوية سيادة العقل على الطبيعة الخارجية والطبيعة الانسانية ، وجعله يخدم الأهداف المطلوبة بكل دقة ممكنة . ولهذا فإن الحضارة مزدوجة الطبيعة : فهي تحقق نفسها في سيادة العقل أولا على قوى الطبيعة ، وثانيا على نوازع الانسان .

فأى هذين النوعين من أنواع التقدم هو التقدم الحقيقي في الحضارة؟ النوع الثاني ، وان كان أقلهما ظهورا عند الملاحظة . لماذا ؟ لسببين : الأول ان سيادة العقل على الطبيعة الخارجية لا تمثل تقدما خالصا ، بل تقديما تقترن فيه المزايا بالمساويء التي يمكن أن تعمل في اتجاه البربرية . فالسبب في أن الأحوال الاقتصادية في عصرنا فيها خطر على الحضارة ينبغي أن يبحث عنه جزئيا في هذه الواقعة وهي أننا سخرنا لخدمتنا قوى طبيعية يمكن أن تتجسد في آلات . لكن يجب مع هذا أن تكون ثمت سيادة للعقل على نوازع الناس حيث لا يستخدم بعضهم ضد بعض — ولا الأمم التي يكونونها — القوة التي أعطتهم إياها السيطرة على هذه القوى ، لأن ذلك يلتقى بهم في كفاح للوجود أشد ترويعا من ذلك القائم بين الناس الذين يعيشون على الفطرة والطبيعة البدائية .

فدعوى التحضر لا تصدق الا بالاعتراف بهذا التمييز بين ما هو جوهرى للحضارة وما ليس كذلك .

وكلا نوعى التقدم هذين يمكن عده روحيا ، بمعنى أن كلا منهما يقوم على نشاط روحى فى الانسان ؛ لكننا نستطيع أن نعد السيادة على القوى الطبيعية تقدما ماديا لأننا فيه نسيطر على الأمور المادية ونستغلها لصالح الانسان . أما سيادة العقل على النوازع الانسانية فهى عمل روحى بمعنى آخر ، أقصد بمعنى عمل الروح فى الروح ، أى عمل قسم من قوة التفكير فى قسم آخر منها .

ما المقصود بسيادة العقل على النوازع الانسانية ؟ المقصود هو أن الأفراد والجمهير على السواء يجعلون ارادتهم موجهة للخير المادى والروحى لكل وللأفراد الذين يتألف منهم الكل ، أعنى أن تكون أفعالهم أخلاقية . فالتقدم الأخلاقى اذن هو جوهر الحضارة حقا ، وليس له غير معنى واحد ؛ أما التقدم المادى فهو أقل جوهرية ، ويمكن أن يكون له أثر طيب أو سيئ فى تطور الحضارة . وهذا التصور الأخلاقى للحضارة سيبدو غريبا عند بعض الناس بوصفه عقليا وعفى عليه الزمان . فالذى يتفق أكثر مع روح هذا العصر هو النظر الى الحضارة على أنها مظهر طبيعى للحياة خلال التطور الانسانى ، له تعقيداته المفيدة كل الافادة . ولكننا نحن لا نعنى بما هو بارع مفتن فيه ، بل بما هو حق صادق . وفى هذه الحالة البسيط هو الحق الصادق — الحق غير الموائى الذى يجب علينا أن نجهد أنفسنا فى علاجه .

ان محاولة التمييز بين الحضارة (Kultur كما يسميها الألمان) وبين المدنية بوصفها مجرد التقدم المادى — يهدف الى جعل العالم يألف فكرة نوع من الحضارة لا أخلاقى الى جانب نوع أخلاقى منها ، كما يهدف الى الباس النوع الأول بلباس كلمة ذات معنى تاريخى . لكن لا شئ فى

تاريخ كلمة Civilisation يبرر هذه المحاولة . فالكلمة قد استعملت حتى الآن بنفس المعنى المفهوم من كلمة Kultur ، أعنى تطور الانسان الى مرحلة من التنظيم الأعلى والى مستوى أخلاقى أسمى . وبعض اللغات تفضل استعمال احدهما ، وبعضهما الآخر يفضل استعمال الأخرى . فالألمان يستعملون عادة كلمة Kultur ، والفرنسيون كلمة Civilisation ، لكن ليس ثم مبرر ، لغويا ولا تاريخيا ، لوضع تفرقة بين كلتا الكلمتين . اننا نستطيع التفرقة بين حضارة Kultur أخلاقية وحضارة لا أخلاقية ، أو بين مدنية Civilisation أخلاقية ومدنية لا أخلاقية ، لكننا لا نستطيع التفرقة بين الحضارة Kultur وبين المدنية Civilisation .

لكن كيف حدث أن فقدنا فكرة أن الأخلاق لها أهمية وقيمة حاسمة بوصفها جزءا من الحضارة ؟

كل محاولات التحضر كانت حتى الآن عمليات فيها تعمل قوى التقدم فى كل مرفق من مرافق الحياة . فتوالت الانجازات الكبرى فى الفن والمعمار والادارة والاقتصاد والصناعة والتجارة والتعمير تدفعها قوة دافعة روحية أنتجت تصورا أعلى للكون . وكل جزء أصاب مد الحضارة ظهر فى النواحي المادية ، كما ظهر فى النواحي الأخلاقية والروحية ، وفى الأولى أبكر منه فى الثانية . ففي الحضارة اليونانية مثلا حدث توقف مبكر منذ زمن أرسطوطاليس ، توقف فى العلم والسياسة غير مفهوم ، بينما لم تبلغ الحركة الاخلاقية تمامها الا فى القرون التالية وذلك بما قامت به الفلسفة الرواقية من عمل عظيم فى التربية . وفى الحضارات الصينية والهندية واليهودية كانت المهارة فى الشئون المادية منذ البداية — وبقيت دائما كذلك — فى مستوى أقل من المجهودات الروحية والأخلاقية التى بذلتها تلك الشعوب . وفى حركة التحضر التى بدأت مع عصر النهضة كانت هناك قوى مادية

وروحية أخلاقية تعمل للتقدم جنباً إلى جنب ، وكأنما ينافس بعضها بعضاً ، واستمرت الحال على هذا النحو حتى بداية القرن التاسع عشر . هنالك حدث مالم يكن له من قبل نظير : اذ تبذرت الطاقة الأخلاقية في الانسان ، بينما تزايدت الفتوحات التي قامت بها الروح في الميدان المادى . وهكذا نعمت حضارتنا بالمزايا العظيمة لتقدمها المادى طوال عدة عقود ، بينما لم نكد نحس بنتائج انقراض الحركة الأخلاقية . فاستمر الناس يعيشون على الأحوال التي أنشأتها هذه الحرية دون أن يتبينوا بوضوح أن موقفهم لم يعد من الممكن التمسك به ودون أن يستعدوا لمواجهة العاصفة التي تغلغلت في العلاقات بين الأمم وفي داخل الأمم نفسها . وعن هذا الطريق وصل عصرنا الى فكرة أن الحضارة انما تقوم في جوهرها على الانجازات العلمية والصناعية والفنية ، وأنها تستطيع بلوغ أهدافها دون أخلاق ، أو في القليل بأقل درجة منها ، ولم يكلف نفسه مؤونة التفكير في صحة هذا الرأي .

وانحنى الرأي العام أمام هذه النظرة السطحية الخارجية الى الحضارة ، لأن الذين مثلوها كانوا أناساً لهم من المكانة في المجتمع والثقافة العلمية بحيث بدوا أنهم أهل للحكم في مسائل الحياة الروحية .

فماذا كانت نتيجة هذا التخلي عن التصور الأخلاقى للحضارة ، وماذا كان مصير كل المحاولات التي بذلت من أجل الربط بين الواقع وبين المثل الأخلاقية الناجمة عن التأمل ؟ كانت النتيجة أنه بدلا من استخدام الفكر لانشاء المثل التي تناسب الواقع ، تركنا الواقع بغير مثل على الاطلاق . وبدلا من أن نناقش معا العناصر الأساسية ، مثل السكان ، والدولة ، والكنيسة ، والمجتمع ، والتقدم — وهي التي تحدد طابع تطورنا الاجتماعى

وتطور الانسانية عامة — قنعنا بالابتداء مما تعطيه التجربة . ولم يعد يدخل في الاعتبار غير القوى والميول التي تعمل . والحقائق الأساسية والمعتقدات التي كان يجب أن تحدث الزاما منطقيا أو أخلاقيا لم نعد نعرف بها . ورفضنا أن نعتقد أن الأفكار يمكن أن تطبق على الواقع الا اذا كانت مستمدة من التجربة . وهكذا فان المثل التي أنزلت قصدا وبعلم الى مستوى أدنى أصبحت تسود حياتنا الروحية والعالم كله .

كم مجدنا في الادراك العام العملى وفي قدرته على معالجة شئون الدنيا ! لكننا كنا نسلك مسلك الصبيان الذين يسلمون أنفسهم بحماسة الى قوى الطبيعة ويندفعون بعرباتهم في منحدر التل دون أن يسألوا أنفسهم هل سيكونون قادرين على قيادة عربتهم بنجاح حينما يصلون الى أول منحني أو أول عقبة غير منتظرة .

ان العقيدة القائمة على المثل الأخلاقية الناجمة عن التأمل هي وحدها القادرة على ايجاد نشاط حر ، أعنى نشاطا خطط بتصميم مرتب للهدف منه . والواقع يؤثر في الواقع بنفس النسبة التي يمزج فيها بين المثل وبين عالم الحياة اليومية . لكن النفس الانسانية تعمل حينئذ في التغير الى ما هو أدنى .

والأحداث التي تنتج نتائج عملية فينا هي أحداث تشكلها عقليتنا وتعمل فيها . وهذه العقلية لها طابع خاص ، وعلى هذا الطابع تتوقف طبيعة الأحكام التقويمية التي تحكم علاقتنا بالوقائع .

وهذا الطابع يوجد عادة في الأفكار المتعلقة التي يخرجها الى الوجود تأملنا في الواقع . فاذا اختفت هذه الأفكار لم يترك فراغ ، فيه « الأحداث في ذاتها » تؤثر فينا ، لكن السيطرة على عقليتنا تنتقل حينئذ الى الآراء والمشاعر التي كانت تحت سيطرة أفكارنا المتعلقة . ان الغابة العذراء اذا

قطعت ، حلت خمائل الشجيرات محل الأشجار السامقة . وهكذا أيضا معتقداتنا الكبرى اذا حطمت حلت محلها عقائد صغرى تقوم على نحو أخط مما كانت تقوم به المعتقدات الكبرى .

وبالتخلى عن المثل الأخلاقية التي تصاحب حماستنا للواقع لا تتحسن قدرتنا العملية ، بل تتضاءل . فليس من شأن ذلك أن يجعل الانسان المعاصر ملاحظا باردا وحاسبا كما يظن في نفسه ، لأنه خاضع لتأثير آراء وانفعالات تنشئها الوقائع في نفسه . ومن دون وعى تراه يمزج بما هو من عمل عقله كثيرا مما هو انفعالي حتى ان الواحد ليفسد الآخر . وفي نطاق هذه الدائرة تتحرك أحكام المجتمع ودوافعه ، سواء عاجنا أكبر المسائل أو أصغرها . والأفراد والأمم على السواء يتعاملون بالقيم الحقيقية والخيالية دون تمييز ، وهذا الخليط نفسه من الواقعي وغير الواقعي ، من التفكير الرزين والحماسة لما لا معنى له — هو الذى يجعل عقلية الانسان الحديث محيرة خطيرة .

واحساسنا بالواقع معناه اذن أننا ندع الوقائع يفضى بعضها الى بعض الى غير نهاية ، نتيجة لحسابات المنفعة التي نقوم بها بطريقة انفعالية قصيرة النظر . ولما كنا لا نقصد عن وعى الى هدف محدد تحديدا واضحا ، فان نشاطنا يمكن فعلا أن يوصف بأنه نوع من الحدث الطبيعي .

ان رد فعلنا تجاه الوقائع يجرى على نحو خال من العقل تماما . فنحن نبني مستقبلنا وفقا لظروف الزمان دون خطة ولا أساسات ، وتتركه معرضا للآثار المدمرة للاضطراب الواقع بينها . اننا نصيح : « لقد وصلنا أخيرا الى أرض صلبة ! » ونحن في الواقع نفوص في تيار الأحداث بلا مساعد ولا معين .

وإنا لنحمل هذا المصير بعمى يزيد سوءاً إيماننا بما لدينا من حسن تاريخي ليس في الواقع من هذه الناحية غير احساسنا بالواقع وقد امتد الى الوراء . فنعتقد أننا جيل ناقد في موقف يسمح له بفهم الاتجاه الذي ستتخذه الأحداث من الحاضر الى المستقبل ، بفضل معرفتنا المستقصاة بالماضي . ونضيف الى المثل المستمدة من الواقع الموجود مثلاً أخرى نستعيرها من الماضي .

والحق أن ما قام به علم التاريخ من أعمال خلال القرن التاسع عشر يستحق منا الاكبار ؛ لكن هذه مسألة ، ومسألة أخرى ما اذا كان جيلنا ، على الرغم مما لديه من علم بالتاريخ ، لديه احساس تاريخي صادق . فالاحساس التاريخي ، بالمعنى الكامل لهذا اللفظ ، يتضمن وضعية نقدية في مواجهة الأحداث القريبة والبعيدة على السواء . وبقاء هذه الملكة حرة من انحراف الآراء والمصالح ونحن نقدر الوقائع — يقتضى قوة لا يملكها المؤرخون عندنا . انهم طالما كانوا يعالجون عصوراً بعيدة لا مدلول لها بالنسبة الى الحاضر فهم تقديرون بقدر ما تسمح لهم بذلك المدرسة التي ينتسبون اليها . أما اذا كان ثمة ارتباط بين الماضي وبين « الحاضر » فاننا نلمح فوراً في تقديرهم تأثير موقفهم الخاص : العقلي أو الديني أو الاجتماعي أو الاقتصادي .

ومن الأمور ذات المعزى أنه بينما زادت معلومات المؤرخين خلال العقود القليلة الأخيرة ، فإن موضوعيتهم النقدية لم تزد بنفس المقدار . وهذا المثل الأعلى وضعه الباحثون السالفون نصب أعينهم في طهارة أكبر مما يفعله الباحثون اليوم ؛ لقد مضينا شوطاً طويلاً الى حد أننا لم نعد نسأل أنفسنا حقاً أنه في معالجة أمور الماضي يجب أن نتخلص من كل الآراء الموروثة الناشئة عن القومية أو العقيدة . فقد صار من المؤلف

اليوم أن نجد العلم الغزير مقرونا بالتحامل الشديد . والمكانة الكبرى في المؤلفات التاريخية تحتلها كتب ألغت بغرض الدعاية .

والتأثير التربوي للعلم على المؤرخين كان من الضالّة الى درجة أنهم كثيرا ما شاطروا شعوبهم الرأي بحماسة لا تقل عن حماسة أى شخص ، بدلا من دعوة شعوبهم الى تقدير الوقائع بميزان الفكر كما كان يقضى بذلك واجبهم نحو مهنتهم ؛ بل بقوا مجرد رجال تحصيل علمى . انهم لم يبدأوا العمل الذى من أجله دخلوا فى خدمة الحضارة ؛ وآمال الحضارة التى انعقدت فى منتصف القرن التاسع عشر على قيام علم التاريخ ، لم تتحقق شأنها شأن الآمال التى ارتبطت بالمطالبة بالدول القومية ونظم الحكومة الديمقراطية .

والجيل الذى رباه معلمون من هذا الطراز لم تكن لديه فكرة كافية عن النظر الى الأمور نظرة عملية راقية . فلو أمعنا فيها بدقة فإن سمتها المميزة ليست أننا نفهم الماضى خيرا مما فهمته الأجيال السابقة ، وانما نحن ننسب الى الماضى معنى بالغ الافراط بالنسبة الى الحاضر ، ومن حين الى حين نستبدل الماضى بالحاضر ، فلا نكتفى بأن ماكان فى الماضى لا يزال حاضرا فيما هو قائم حاليا ، بل نريد أن نجعل هذا الماضى معنا باستمرار وأن نشعر بأننا محكومون به .

وفى هذه المحاولة لتجريب العملية التاريخية للتطور وللإعتراف بها ، نستبدل صلتنا بالماضى بصلة مصطنعة ؛ ولأننا نرغب فى أن نجد فى الماضى كل الحاضر نسيء استعماله كى نستنبط منه ، ونبرر بالاهابة به ، مطالبنا وآراءنا ومشاعرنا ووجداناتنا . وتحت نظر العلم التاريخى ينشأ تاريخ مصنوع للاستعمال الشعبى ، فيه تمجيد ودعاوة للأفكار القومية والدينية الشائعة ، وهكذا أصبحت الكتب المدرسية فى التاريخ تربة خصبة للأكاذيب التاريخية .

واساءة استعمال التاريخ على هذا النحو أصبح عندنا ضرورة ، لأن الأفكار والاتجاهات التي تحكمتنا لا يمكن تبريرها بالعقل ؛ فلم يبق أمامنا إلا أن نجد لها أسانيد في التاريخ .

ومما هو خليق بالتنويه أنه لم يعد لنا اهتمام بما له قيمة في الماضي . فما أنجزه من أعمال روحية رائعة يسجل آليا ، لكننا لا ندع أنفسنا تتأثر به . ولا نتقبله كتراث ؛ ولا شيء له قيمة عندنا إلا ما يتلاءم مع خططنا ووجداناتنا ومشاعرنا ونظراتنا الجمالية اليوم . وبهذه نعيش الماضي عيشة كاذبة ، ثم تؤكد بكل ثقة أن جذورنا تمتد فيه .

وهذا هو النحو الذي عليه تقدر الماضي . والسحر الذي للأحداث الماضية فينا يرتفع الى مقام الدين . وما نعدده ماضيا انتهى يعمينا ، فنفقد كل احساس بما يقع . فلم يعد شيء ماضيا بالنسبة لنا ؛ ولا شيء انقضى وانتهى أمره . وبين الحين والحين نجعل ما مضى ينبثق بطريقة مصطنعة فيما هو حاضر ، ونعطى الوقائع الماضية استمرارا في الوجود يجعل التطور الطبيعي للشعوب أمرا مستحيلا . وكما أن احساسنا بالواقع يجعلنا نضيع أنفسنا في الأحداث الجارية ، كذلك احساسنا التاريخي يرغمنا على أن نفعل الأمر نفسه فيما يتصل بأحداث الماضي .

ومن هذين ، أعنى الاحساس بالواقع ، والاحساس التاريخي ينشأ التعصب القومي الذي ترجع اليه الكارثة الخارجية التي يتم بها انحلال حضارتنا . ولكن ما التعصب القومي ؟ انه التعصب الوطني البغيض المبالغ فيه الى درجة أنه يفقد كل معنى ، ونسبته الى الوطنية السلمية كنسبة الفكرة المتسلطة عند المعتوه الى العقيدة المستقيمة .

كيف نما هذا التعصب القومي بيننا ؟

عند بداية القرن التاسع عشر أعطى مجرى التفكير الى الدولة القومية حقها في الوجود ، استنادا الى هذه البديهية وهي أن الدولة القومية ، بوصفها منظمة عضوية طبيعية متجانسة ، أقدر من غيرها على جعل المثل الأعلى للدولة المتحضرة حقيقة فعلية . وفي الخطاب التي وجهها فشته الى الأمة الألمانية استدعى الدولة القومية الى محكمة العقل الأخلاقي وطالبها بأن تخضع له في كل شيء . فتعدّ الدولة القومية بذلك ، وفي الحال تتلقى الأمر بإيجاد الدولة المتحضرة . وأكد عليها أن تفهم أن واجبها الأعلى هو انماء العنصر الانساني الخالص في حياة الأمة انماء مستمرا متواصلا . وعليها أن تبحث عن العظمة بتقرير الأفكار التي تكفل السلامة للأمم . وينبغي على المواطنين أن يكشفوا عن عضويتهم فيها بالوطنية العالية لا المنحطة ، أعنى بعدم المبالغة في تقدير العظمة الخارجية والقوة ، بل أن يحرصوا على أن يستهدفوا « انماء ما هو أبدي في العالم وما هو الهى الشبه » ، وأن يعملوا على أن تنفق أهدافهم مع الغايات العليا للانسانية . وهكذا يوضع الشعور القومى تحت رقابة العقل والأخلاق والحضارة . وينبغي أن ينظر الى التعصب الوطنى على أنه بربرية ، وهو حقا كذلك بما يجره حتما من حروب بلا هدف .

وعن هذا الطريق ارتفعت فكرة التومية الى مستوى المثل الأعلى الثمين للحضارة . ولما بدأت الحضارة فى الانحلال ، تداعت سائر مثلها لكن فكرة القومية ظلت صامدة لأنها حولت نفسها الى منطقة الواقع ، وهنالك تجسدت كل ما بقى من الحضارة ، وأصبحت المثل الأعلى الذى يتلخص فيه سائر المثل . وفى هذا تفسير لعقلية عصرنا هذا الذى يركز كل ما فيه من حماسة — فى فكرة القومية ، ويعتقد أنه بذلك يملك كل الخيرات الروحية والأخلاقية .

لكن باضمحلال الحضارة تغير طابع فكرة القومية . فقد توقفت رقابة المثل الأخلاقية الأخرى عليها بعد أن كانت رقيية ، لأنها هي الأخرى وضعت موضع الامتحان ، وبدأت فكرة القومية تسلك سبيلا مستقلا . وهي طبعا كانت تؤكد أنها تعمل لخدمة الحضارة ، ولكنها في الحق لم تكن الا فكرة عن الواقع محاطة بهالة من الحضارة ، لا تقودها أية مثل أخلاقية ، بل تقودها الغرائز التي تعمل مع الواقع .

والجماهير اليوم تطالب بالألا يسهم العقل والأخلاق في تكوين الأفكار والمطامح القومية صونا لأقدس مشاعرهم !

وإذا كان اضمحلال الحضارة لم يحدث مثل هذا الاختلاط في العواطف لدى الأمم المختلفة ، فقد كان ذلك لأن فكرة القومية لم تكن قد ارتفعت بعد الى مرتبة المثل الأعلى للحضارة . فكان من المستحيل حينئذ أن تتسرب لتحل محل المثل العليا الحقيقية للحضارة ، وعن طريق التصورات الشاذة للتعصب القومى أن تنشئ نظاما محكما من عدم الحضارة .

ويتضح من سلوك التعصب القومى أنه لا يأخذ الأمور كما يجب بل على نحو سقيم . فهو يدعى أنه يسلك سياسة عملية ، ولكنه في الواقع لا ينظر نظرة عملية خالصة الى كل المسائل الداخلية والخارجية ، بل الى جانب أثرته وأنانيته يكشف عن قدر معين من الحماسة . وسياسته العملية هي تقدير مبالغ فيه لبعض المسائل ذات الأهمية الاقتصادية أو المتعلقة برقعة الأرض ، تقدير مبالغ فيه ارتفع الى مرتبة العقيدة والتقديس ، وأصبح يستند الى الشعور الشعبى . وهو يناضل من أجل مطالبه دون أن يكون قد فكر في تقدير قيمتها الحقيقية . والدولة الحديثة أبهظت كاهل نفسها بالتسليح الذى يكلف مئات الملايين ، كيما تكون قادرة على المنازعة فى امتلاك الملايين . ومن أجل حماية تجارتها ونشرها ، أثقلت تجارتها

بالضرائب التي كانت أخطر على قدرتها على المنافسة من الاجراءات التي اتخذها منافسوها .

ومن هنا فان سياستها العملية كانت في الواقع سياسة غير عملية ، لأنها سمحت للانفعالات الشعبية أن تنفذ اليها ، وبهذا جعلت أبسط المسائل غير قابلة للحل . وهذا الأسلوب في السياسة وضع المصالح الاقتصادية في واجهة المحل ، بينما احتفظ في المخازن بالأفكار المتعلقة بالعظمة والفتوحات مما هو نابع من التعصب القومي .

وكل دولة متحضرة حشدت الحلفاء أنى وجدتهم ، ابتغاء زيادة قوتها . وهكذا دعيت الأجناس نصف المتحضرة وغير المتحضرة الى القتال ضد الجيران المتحضرين ، ولم يقنع هؤلاء المساعدون بالدور الثانوى الذى أسند اليهم ، بل اكتسبوا نفوذا متزايدا وتأثيرا في مجرى الأحداث ، حتى أصبحوا أخيرا في مركز يسمح لهم بأن يقرروا متى يجب على الدول الأوروبية المتحضرة أن يحارب بعضها بعضا من أجلهم . وهكذا حلت بنا النقمة لأننا تخلينا عن كرامتنا ومكائنتنا ، وكشفنا للعالم غير المتحضر كل ما كان لدينا من أمور ذات قيمة عالمية .

ومما يسترعى الانتباه أن السياسة « العملية » التي اتتهجها التعصب القومى بطابعه غير السليم قد حاولت بكل الطرق أن تلبس ثوب المثالية ، فأصبح النزاع من أجل السيطرة نزاعا من أجل الحق والمدنية ؛ والمحالفات المعقودة لتحقيق المصالح الذاتية بين مجموعات الدول المتبائية ضد سائر الدول أظهرت بمظهر الصداقة والأنساب الروحية ، ولهذا أرجعت الى الماضى ، وان كان التاريخ يروى عن منازعات وراثية بينها أكثر مما يروى عن علاقات روحية ودية .

وأخيرا فإن التعصب القومى لم يكتف ، فى ميدان السياسة عامة ،
باطراح كل المحاولات المبذولة لايجاد انسانية متحضرة معا ؛ بل شوه
فكرة الحضارة نفسها ، وراح يتحدث عن حضارة قومية .

كان الناس قديما لا يعرفون الا ما يسمى باسم « حضارة » ، وكل
دولة متمدينة حاولت أن تشارك فيها فى صورتها الأصفى والأسمى . وكان
عند القومية آنذاك مفهوم عن الحضارة أكبر أصالة بكثير مما يوجد
اليوم .

فاذا كنا نجد أنه على الرغم من ذلك لم يكن ثم دافع بين الأمم لفصل
حياتها الروحية عن الحياة الروحية التى عند جاراتها ، ففى هذا دليل على
أن القومية ليست فى ذاتها عنصرا قويا لدى الشعوب التى تطالب بذلك .
وهذه المطالبة « بحضارة قومية » هى ظاهرة غير سليمة ، انها تفترض أن
الشعوب المتحضرة اليوم قد فقدت طبعها السليم ، ولم تعد تتبع الغرائز ،
بل النظريات .

وهم يحللونها ويصفونها باستمرار حتى انهم من كثرة تفكيرهم
فيما يجب أن يكونوا عليه ينسون ما هم عليه فعلا . ومسائل الخلافات
الروحية بين الأجناس تناقش بدقة وعناد وتعصب الى حد أن الحديث
يصبح بمثابة فكرة متسلطة ، والخصائص التى يقال انها موجودة تنبدى
كأنها أمراض خيالية .

وفى كل مرفق من مرافق الحياة يزداد توجيه الجهود الى إبراز
الانفعالات والأفكار وطرائق التفكير التى تسير عليها وتنفعل بها جماهير
الشعب . وكل خاصية تصان وتغذى على هذا النحو تدل على أن مقابلها
الطبيعى قد فنى وباد . والعنصر الفردى فى شخصية الشعب ، بوصفه شيئا
غير شعورى أو نصف مشعور به ، لم يعد يلعب دورا فى مجموع حياة

الأمة الروحية ، دورا متفاوت النسب ، بل أصبح حيلة وبدعا وهوسا واعلانا عن النفس . وترتبت في الأمة مجموعة من الأفكار ، يزداد وضوح نتائجها في كل مرفق يوما بعد يوم . والحياة الروحية عند بعض الأمم المتحضرة اتخذت ، بالنسبة الى الأيام السالفة ، نفمة رثية تجعل المراقب لها يشعر بالقلق والجزع .

وهذا التطور غير الطبيعي لا يكشف عن نفسه في نتائج فحسب ، بل وأيضا في الدور الذي يسمح للغرور والأهمية الذاتية والخداع النفسى بأن تلعبه . فكل شيء له قيمة في الشخصية أو في المشروع الناجح يعزى الى امتياز خاص في الطابع القومي . ويفترض في ذلك أن الدول الأخرى عاجزة عن انتاج شيء من هذا النوع أو شبيهه به ، وهذا الغرور نما في بعض الدول الى درجة أن ألوان الجنون الأعظم قد صارت في تناولها .

ولا حاجة بنا الى القول انه نتيجة لذلك يحدث انحلال خطير للعنصر الروحي في الحضارة القومية . بل ان هذه الروحية ليست الا نوعا من التمويه ، والواقع أن فيها جانبا ماديا صريحا . انها مستخلصة من كل الأعمال الخارجية للأمة ، وعلى ارتباط وثيق بحاجاتها الاقتصادية والسياسية . والحضارة القومية ، رغم الزعم بأنها قائمة على أساس الخصائص القومية ، لن تبقى محصورة في الأمة نفسها ، كما ينبغي أن يتوقع . بل تشعر أنها مندوبة لأن تفرض نفسها على الآخرين وتجعلهم سعداء ! والأمم الحديثة تبحث عن أسواق لحضارتها ، كما تبحث عن أسواق لتصريف منتجاتها الصناعية !

ولهذا أصبحت الحضارة القومية مجرد مادة للدعاية والتصدير ، والاعلان المطلوب عنها يكفله الانفاق بسخاء . والعبارات الضرورية يمكن

الحصول عليها جاهزة ، وكل ما يحتاج اليه هو عزف نعماتها في اتفاق نغمي مشترك . وهكذا ينشأ في العالم تنافس بين الحضارات القومية ، تنافس لا تخرج منه الحضارة نفسها الا مهیضة الجناح .

لقد دخلت دول أوروبا العصور الوسطى جنباً الى جنب كوريثة للعالم اليوناني الروماني ، وعاشت جنباً الى جنب في اتصال حر كأوسع ماتكون الحرية خلال عصر النهضة وعصر التنوير ، وعصر الفلسفة الأحدث . لكننا لم نعد نؤمن أنها تكون ، هي وتناجها في القارات الأخرى ، وحدة حضارية لا تقبل الاقسام . واذا كانت الفروق في حياتها الروحية قد بدأت في العصر الأحدث تبرز بروزاً واضحاً ، فالعلة في ذلك أن مستوى الحضارة قد هبط . فحين يكون ثم جزر ، تتضح الفجوات الفاصلة بين الأمواه العميقة ، وحين المد تختفى عن النظر .

ويدل على الارتباط الروحي الوثيق بين الأمم التي تؤلف بناء الانسانية المتحضرة أنها عانت نفس الاضمحلال كلها جنباً الى جنب .

ويرتبط بحسن الواقع ثقنتنا الزائفة بالوقائع . فنحن نعيش في جو من التفاؤل ، وكأن المتناقضات البادية في العالم رتبت نفسها آلياً بحيث تشيع شعوراً بالتقدم ، وتضافرت لايجاد تركيب تحالفت فيه العناصر الثمينة في الأضداد .

وتبريراً لهذا التفاؤل يشار — ان خطأ أو صواباً — الى هيجل . ولا سبيل الى انكار أنه الأب الروحي لاحساسنا بالواقع ؛ اذ هو أول مفكر حاول أن يصف الأشياء كما هي . وقد دربنا على تحقيق منهج التقدم من موضوع الى تقيض موضوع ثم الى مركب موضوع في مجرى الأحداث لكن تفاؤله لم يكن مجرد تفاؤل عن الوقائع ، كما هو الشأن عندنا . اذ

كان لا يزال يعيش في العالم الروحي للمذهب العقلي ، وكان يؤمن بقوة الأفكار الأخلاقية التي يرمها العقل ؛ وهذا هو السبب في أنه آمن أيضا بالتقدم الروحي المستمر ايماناً لا يزغزه شيء . ولأن هذا أمر كان يمكن الاستناد اليه فانه قام ببيان كيف أنه موجود في مجرى الأحداث المتوالية، وكيف أصبح حقيقة واقعية في تيار الوقائع الخارجية . وبتوكيده للتقدم الذي وجدته محايثاً لمجرى الأحداث — توكيدا يمكن معه نسيان الافتراضات الأخلاقية الروحية المتعلقة باعتقاده في التقدم — فانه قد مهد السبيل لقيام تفاؤل عار من الروحية أدى الى تضليل الناس حتى الآن . وليس ثمة بين الوقائع غير سلسلة لا تنتهي من المتناقضات . والواقعة الجديدة المتوسطة التي تتفاعل فيها مع بعضها البعض من أجل جعل التقدم ممكناً لا يمكنها بنفسها أن تنتهجها ، لأن هذه الواقعة لا يمكنها أن تؤكد نفسها الا اذا انحلت هذه المتناقضات الى نظرة عقلية فيها أفكار أخلاقية عن أحوال الأمور المطلوب تحقيقها . وهذه هي بمثابة المبادئ المكونة للعنصر الجديد الذي سينبثق من المتناقضات ، وفي هذه النظرة الأخلاقية العقلية وحدها تتوقف المتناقضات عن أن تكون عمياء .

ولأننا افترضنا وجود المبادئ والتقدم في الوقائع نظرنا الى تقدم التاريخ الذي هبىء فيه مستقبلنا على أنه تقدم في الحضارة ، على الرغم من أن التطور دفع تفاؤلنا . وحتى الآن ونحن نجد الوقائع ذوات الطابع المنزع كل الافزاع تصرخ ضد هذا التفاؤل بأعلى صوتها ، فاننا نحجم عن التخلي عن عقيدتنا هذه . واذا كانت لا تنيرنا فعلا ، فان الوجه الآخر من المسألة الذي يقيم تفاؤله على الاعتقاد بروح أخلاقية ، يعنى ثورة في منهجنا في التفكير حتى ليصعب علينا أن ندخلها في اعتبارنا .

وباعتمادنا على الوقائع يرتبط اعتمادنا على المنظمات . وأهداف هذا

العصر ومظاهر نشاطه يشيع فيها نوع من الفكر المتسلط يصور لنا أننا لو أفلحنا في تكميل أو اصلاح المؤسسات المتعلقة بالحياة العامة والاجتماعية في اتجاه أو آخر ، فإن التقدم الذى تتطلبه الحضارة سيبدأ من تلقاء ذاته . صحيح أننا بعيدون عن الاجماع على الخطة الكفيلة باصلاح ترتيباتنا : ففريق يقترح خطة معادية للديمقراطية ؛ وفريق آخر يعتقد أن أخطاءنا مصدرها أن المبادئ الديمقراطية لم تطبق حتى الآن تطبيقاً مطرداً ؛ وفريق ثالث يرى الخلاص فى التنظيم الاشتراكى أو الشيوعى للمجتمع . ولكن هؤلاء جميعاً يتفقون فى رد الحالة الحاضرة ، الخالية من الحضارة الحقيقية ، الى اخفاق فى النظم التى وضعناها ؛ وكلهم يتطلعون الى بلوغ هذه الحضارة لتنظيم جديد للمجتمع ؛ وكلهم متحدون فى القول بأنه بفضل المنظمات الجديدة ستولد روح جديدة .

وفى هذا الخليط الرهيب اشتبك ليس فقط الجماهير غير العاقلة ، بل وأيضا كثير من الناس الجادين . ومادية هذا العصر قد قلبت العلاقة بين ماهو روحى وما هو واقعى . انها تعتقد أن ثمة شيئاً ذا قيمة روحية يمكن أن ينشأ عن العمل فى الوقائع . بل لقد توقع البعض أن الحرب يمكن أن تحدث تجديداً روحياً ! ولكن الواقع مع ذلك هو أن العلاقة بينهما تعمل فى الاتجاه المضاد . ولو وجد عنصر روحى ذو قيمة حقيقية لأمكنه أن يؤثر فى تشكيل الواقع بحيث تنتج النتائج المطلوبة ، والوقائع المؤيدة لها . لكن المؤسسات والمنظمات كلها ليست لها غير أهمية نسبية . فان الأمم المتباينة النظم السياسية والاجتماعية قد غاصت كلها فى أعماق البربرية . وما جربناه ولا نزال نجربه يكفى لاقناعنا أن الروح هى كل شئ ، أما النظم والمؤسسات فقليلة الوزن . ان نظمنا ومؤسساتنا انتهت الى الاخفاق

لأن روح البربرية تعمل فيها . فأعظم الخطط لاصلاح نظام المجتمع (وان كنا على حق في محاولة ايجادها) لا يمكن أن تفيدنا أبدا الا اذا استطعنا في الوقت نفسه أن نبث في العصر روحا جديدة .

والمشاكل المعقدة التي علينا علاجها ، وحتى تلك القائمة كلها في الميدان الاقتصادي والمادى ، لا يمكن في نهاية الأمر حلها الا بتغيير في الخلق باطن . وأحكم الاصلاحات في التنظيم لا يمكن أن تفعل أكثر من أن تقربنا شيئا الى حلها ، لكنها لن توصلنا الى الهدف أبدا . والطريق الوحيد المعقول لاعادة بناء عالمنا هذا على أسس جديدة هو في المقام الأول أن نصبح نحن أنفسنا جديدين تحت الظروف القديمة ، وأن يكون لدينا نظر عقلي جديد نخفف به التعارض بين الأمم فيصبح من الممكن حينئذ قيام الظروف المهيئة لحضارة حقيقية . وما عدا ذلك فهو مجرد جهد لا طائل تحته ، لأننا حينئذ لن نبني على أساس الروح ، بل على أساس أمر خارجي تماما .

وفي نطاق الأحداث الانسانية التي تقرر مستقبل البشرية يقوم الواقع على أساس الاعتقاد الباطن ، لا على الوقائع الخارجية . والأرض الراسخة تحت أقدامنا لن نجد لها الا في المثل العليا الأخلاقية التي عمل فيها العقل . فهل نحن بسبيل أن نستمد من الروح القوة التي بها نخلق ظروفنا جديدة ، وتتوجه من جديد الى الحضارة ، أو هل نحن بسبيل أن ننتزع الروح من البيئة المحيطة وننزلق في طريق الدمار ؟ تلك هي المسألة التي تواجهنا وفيها يتقرر مصيرنا .

والاحساس الصادق بالواقع هو تلك النظرة النافذة التي تقول انه بالمثل الأخلاقية المتعلقة وحدها يمكن الوصول الى علاقة سوية بالواقع . وبهذا الطريق وحده يمكن الانسان والمجتمع أن يكتسب كل القسوة التي

يمكن استعمالها فى السيطرة على الأحداث . وبدون هذه القوة نسلم
أنفسنا لاستعبادها ، مهما حاولنا .

وما هو جار الآن بين الأمم وفى داخلها يلقى ضوءا باهرا على هذه
الحقيقة . وتاريخ هذا العصر يتميز بافتقار الى العقل لم يكن له من قبل
نظير . وسيتناول المؤرخون فى المستقبل هذا التاريخ بالتحليل المفصل ،
ويعتقدون به علمهم وتحررهم من الأفكار السابقة . لكن لن يكون ثمت فى
المستقبل أو فى الحاضر غير تفسير واحد ، هو أننا حاولنا أن نعيش ونسير
فى حضارة ليس وراءها مبدأ أخلاقى تستند اليه .

الفصل الرابع

الطريق إلى إعادة بناء الحضارة

المثل العليا للحضارة اضعفت عاجزة
الصعود والهبوط في تاريخ الحضارة
اصلاح النظم واصلاح المعتقدات
الفرد بوصفه العامل الوحيد في تجديد الحضارة
الصعوبات التي تعترض تجديد الحضارة

والتصور الأخلاقي للحضارة هو اذن التصور الوحيد الذي يمكن

تبريره .

لكن أين الطريق الذي يمكن أن يؤدي بنا من البربرية الى المدنية ؟

وهل هناك طريق الى ذلك أبدا ؟

والتصور غير الأخلاقي للحضارة يجب عن هذا السؤال بالنفي .

فعنده أن كل أعراض الانحلال هي أعراض شيخوخة ، والحضارة ، شأنها

شأن أية عملية نمو ، لا بد أن تبلغ نهايتها بعد مرور فترة معينة من الزمن .

ولهذا فليس لدينا مانع له غير أن نسلم بأن أسباب هذا الانحلال هي

أسباب طبيعية تماما ، وعلينا أن نفعل ما في وسعنا للاستفادة من ظاهرة

شيخوختها هذه الأليمة ، التي تشهد بأن الحضارة تفقد تدريجيا طابعها

الأخلاقي .

واذن ففي التفكير المستسلم للاحساس بالواقع يمتزج التفاؤل

والتشاؤم امتزاجا شديدا . فاذا كان تفاؤلنا فيما يتعلق بالواقع قد ثبت

أنه لا محل له ، هذا التفاؤل الذى يحسب أن التقدم المستمر يتطور خلال الوقائع نفسها ، فان الروح التى تتأمل الموقف وتحلله من عل تعود بغير اهتمام زائد الى الفرض المتشائم الرقيق القائل بأن الحضارة قد بلغت نهاية صيفها .

والروح الأخلاقية لا تود أن تشارك فى هذه اللعبة الصغيرة ، لعبة : « التفاؤل أو التشاؤم ؟ » . انها ترى أعراض الانحلال على حقيقتها ، أعنى أنها تراها أمرا مروعا . انها تسائل نفسها فزعة ماذا سيؤول اليه أمر العالم اذا استمرت عملية الفناء هذه دون أن يقفها شيء . ان حال الحضارة يحزنها ، لأن الحضارة ليست أمرا يلذ للمرء أن يقوم بتحليله ، بل الحضارة هى الأمل الذى تدور حوله أفكارها ، الأمل فى وجود الجنس البشرى فى المستقبل . وایمانها بإمكان تجدد الحضارة هو جزء من حياتها ، وهذا هو السبب فى أنها لا تستطيع بعد أن تقنع بما يقنع به الاحساس بالواقع وهو يتردد بين التفاؤل والتشاؤم .

والذين ينظرون الى انحلال الحضارة على أنه أمر عادى طبيعى انما يعزون أنفسهم بالقول بأنها ليست « الحضارة » ، بل حضارة ما من الحضارات ، أضحت فريسة الانحلال ، وبأنه سيكون ثم عصر جديد وجنس جديد تزدهر فيه حضارة جديدة . ولكن هذا خطأ . لأن الأرض لم يعد لديها احتياطي من الشعوب الموهوبة التى لم تستخدم بعد ، والتى يمكنها أن تنهض بنا أو تأخذ مكاننا وتحل محلنا فى مستقبل بعيد كهادة للحياة الروحية . اننا نعرف الآن كل ما لدى الأرض من شعوب ، وليس منها شعب لم يشارك بنصيب فى حضارتنا بحيث تحدد مصيره الروحي بمصيرنا . الشعوب كلها ، الموهوبة وغير الموهوبة ، البعيدة والقريبة ، كلها شعرت بتأثير قوى الهمجية التى تعمل عملها بيننا . وكلها مثلنا مصابة بالداء ، ولن تبرأ منه الا بمقدار برئنا نحن منه .

فاذا كان من العبث الاعتقاد ببيلاذ حضارتنا من جديد ، فعلينا أن نعد حضارة الجنس البشرى كله ، لا جنسنا وحده ، فى الحاضر والمستقبل ، قد ضاعت .

لكن ليس ثمة ضرورة الى هذا اليأس . لأنه اذا كان العنصر الأخلاقى هو العنصر الجوهرى فى الحضارة ، فان الانحلال يستحيل الى نهضة بمجرد أن يقود النشاط الأخلاقى الى العمل من جديد فى معتقداتنا وفى الأفكار التى نحاول أن نطبع بها الواقع . والقيام بهذه المحاولة أمر جدير بالسعى اليه ، ويجب أن يمتد ليشمل العالم كله .

صحيح أن الصعوبات التى تواجه هذه المحاولة صعوبات شاقة لا ينوء بمواجهتها الا الايمان الوثيق بقوة الروح الأخلاقية .

وأولى هذه الصعوبات عجز هذا الجيل عن أن يدرك ماهو قائم وما يجب أن يكون . فرجال عصر النهضة ورجال التنوير فى القرن الثامن عشر استمدوا الشجاعة للرغبة فى تجديد العالم بواسطة الأفكار ، استمدوها من كون الظروف التى عاشوا فيها ماديا وروحيا كانت ظروفًا لا يمكن الدفاع عنها . كذلك بالنسبة الينا نحن ، ان لم تصل الكثرة الى مثل هذا الاقتناع ، فاننا سنظل عاجزين عن القيام بهذا العمل على مثال ما فعلوه . لكن الغالبية ترفض أن ترى الأمور على حقيقتها ، ويتمسكون بكل قواهم بنظرة متفائلة كأشد ما يكون التفاؤل . على أن للتشاؤم نصيبا فى المسئولية عن هذه القدرة على تمجيد الواقع بمثل منحنى مع الشعور بأن هذا الواقع نفسه لا يرضى . ذلك أن هذا الجيل ، على الرغم من افتخاره بما أنجز من أعمال ، فانه لم يعد يؤمن بالأمر الجوهري كل الجوهريه ، أعنى بذلك التقدم الروحى للانسانية . ولما تخلت عن ذلك استطاعت أن تتحمل العصر الحاضر دون أن تشعر بالألم الذى يحملها على

نشدان عصر جديد . فيالها من مهمة شاقة ، مهمة تحطيم قيود التفاؤل غير المبني على تفكير سليم ، والتشاؤم غير المبني أيضا على تفكير سليم ، تحطيمًا يمهّد الطريق لتجديد الحضارة !

والصعوبة الثانية التي تعترض العمل الذي نواجهه هي أنه إعادة بناء. ومثل الحضارة التي يحتاج إليها هذا العصر ليست جديدة أو غريبة عنه ، بل كانت في مثل الانسانية من قبل ، ويمكن أن نعثر عليها في كثير من الصيغ العتيقة . وليس علينا أساسا الا أن نعيد إليها ما كان لها قديما من احترام ، وأن ننظر إليها نظرة جدية حينما نربط بينها وبين المواقع الماثلة أمامنا .

لكن ، هل هناك مهمة أشق من أن نجعل المهلهل قابلا للاستعمال ؟ ان التاريخ يجيب : « هذا أمر مستحيل ، لأن الأفكار التي عفى عليها لم تكتسب أبدا بين الشعوب التي هلهلتها قوة جديدة . لقد كان اختفاؤها نهائيا » .

وهذا صحيح . ففي تاريخ الحضارة لا نجد غير ما يدعوا الى اليأس بالنسبة الى المهمة الملقاة على عاتقنا . وكل من يحسب أن لغة التاريخ تعبر عن تفاؤل انما يعزو الى التاريخ ما ليس من شأنه .

بيد أننا لا نستطيع أن نستنتج من التاريخ غير ما كان ، لا ما سيكون. فمع أنه لا يدل أبدا على أن شعبا من الشعوب عاش انحلال حضارته ومولدها من جديد ، فاننا نعلم أن هذا الذي لم يحدث بعد لا بد أن يحدث لنا ، ولهذا لا نستطيع الاكتفاء بالقول بأن المثل الأخلاقية المتعلقة التي تقوم عليها حضارتنا قد عفى عليها خلال التاريخ ، وأن نعزى أنفسنا بالقول بأن هذا يتفق تماما والمجرى المعتاد للطبيعة . فاننا نحتاج أن نعرف لماذا جرى الأمر على هذا النحو حتى الآن ، وأن نستخلص تفسيرا لا من قياس

النظير على الطبيعة ، بل من قوانين الحياة الروحية . نحن نريد أن نقبض بأيدينا على مفتاح السر ، لنفتح به العصر الجديد ، ذلك العصر الذى يتجدد فيه البالى ولا يبلى فيه ماهو روحى أو أخلاقى . ولهذا ينبغي أن ندرس تاريخ الحضارة على غير المنهج الذى اتبعه أسلافنا ، والا ضعنا نهائيا .

والأفكار التى تفيد الحضارة لماذا لا تحتفظ بالقوة على الاقتناع التى كانت لها من قبل ، والتى تستحقها بفضل مضمونها ؟ لماذا تفقد قدرتها على بيان طابعها الأخلاقى والعقلى ؟ ولماذا تتوقف الحقائق التقليدية عن أن تكون وقائع وتنتقل من لسان الى لسان على أنها مجرد كلمات ؟

* * *

هل هو مصير لا سبيل الى تجنبه ؟ أو هل ينضب المعين لأن تفكيرنا لم ينزل الى المستوى الثابت للماء ؟
وفضلا عن ذلك ، فالأمر لا يقتصر على كون الماضى يستمر فى البقاء كشيء عديم القيمة ، بل انه يستطيع أيضا أن يلقي علينا ظلا ساما . فهناك أفكار لم ندع عقولنا تعمل فيها مباشرة لأننا وجدناها معدة الصياغة فى مجرى التاريخ . والأفكار التى ورثناها لا تسمح ببروز الحق ليعمل عمله، وانما تظهره من خلال قناع جنائزى . والانجازات البالية التى تنتقل من حضارة منحلة الى مجرى عصر جديد كثيرا ماتصبح مثل افرازات الدورة الجسمية وتفعل فعل السموم .

فلو سلمنا بأن الأمم التيوتونية تلقت دافعا ومنبها قويا للحضارة فى عصر النهضة بالعودة الى آراء المفكرين اليونان والرومان ، فانه من المؤكد أيضا أن هذه الأمم ظلت طوال عدة قرون — بواسطة هزة الحضارة اليونانية الرومانية نفسها — فى حال تبعية روحية كانت فى تناقض تام مع

طبعها الأصيل . لقد أخذت عنها أفكارا منحللة كانت لمدةٍ مديدة عقبة في سبيل حياتها الروحية الطبيعية ، ومن هنا نشأ بهذا الخليط الغريب من الضعف والقوة الذي هو الخاصية الرئيسية للعصور الوسطى . والعناصر الخطرة في الحضارة اليونانية الرومانية في الماضي لا تزال تحدث آثارها في حياتنا الروحية . ولأن الأفكار الشرقية واليونانية التي كانت لها أيامها لا تزال تجارية بيننا فاننا ندمى حتى الموت بسبب مشاكل لم يكن لها أن تقوم بالنسبة لنا . فكم تتألم من هذه الواقعة وهي أن أفكارنا اليوم ولعدة قرون قادمة ، أفكارنا عن الدين ، تخضع لسيطرة أجنبية هي سيطرة النزعة المتعالية اليهودية والميتافيزيقا اليونانية ، وبدلا من أن يكون في وسعها التعبير عن نفسها بطريقة طبيعية فانها تعاني تعذبا وتشويشا متصلا

ولأن الأفكار تبلى على هذا النحو ، وبذلك تعوق التفكير لدى الأجيال التالية ، فانه ليس ثمة استمرار واتصال في التقدم الروحي للإنسانية ، بل مجرد توالٍ للصعود والانحدار مضطرب . فالخيوط تقطع، أو تتعقد ، أو تضيع ، وإذا ربطت من جديد كان الربط غلطا . وقد ظن حتى الآن أن من الممكن تفسير هذه الحركة من الصعود والانحدار على نحو متفائل لأنه كان من المعتاد عامة أن عصر النهضة وعصر التنوير كليهما كانا خلفا طبيعيا للحضارة اليونانية الرومانية ، وكان من المقرر أيضا أنه كنتيجة ثابتة لهذا فان الحضارات المتجددة ستنبثق محل الحضارات المستهلكة ، وبهذا يؤمن التقدم المستمر . بيد أن هذا التعميم لا يمكن استخلاصه من مثل هذه الملاحظات . فلأن شعوبا جديدة قد ظهرت على المسرح ، لم تتأثر بالحضارات المتداعية الا تأثيرا سطحيا ، ثم أنشأت حضارات جديدة ، كان من الممكن مشاهدة هذا التابع في الصعود

والانحدار ينتهى الى صعود . والواقع أن حضارتنا الجديدة لم تكن ذات صلة عضوية بالحضارة اليونانية الرومانية ، وان كانت قد مشت بخطواتها الأولى بمساعدة هذه الأخيرة ؛ ويمكن أن نتعت بوصف أدق بأن يقال انها كانت رد فعل الروح سليمة ضد الأفكار البالية التى قدمت اليها . والعنصر الجوهرى فى هذه العملية كان الاتصال بين البالى وبين الفكر الجديد الذى كان لدى شعوب شابة :

واليوم تفقد أفكارنا قوتها باتصالها بالأفكار البالية لحضارتنا المتداعية ، أو — كما فى حالة الهند والصينيين — بين أفكارنا وبين الحضارات الأخرى المتداعية . وحركة الصعود والانحدار لن تنتهى اذن بتقدم بطيء ، بل بنزول مستمر ، اللهم الا اذا نجحنا فى اعطاء الأفكار البالية روحا جديدة تجدد شبابها .

وثمة صعوبة كبرى فى تجديد حضارتنا ناشئة من كونه يجب أن يكون عملية باطنة ، لا خارجة ، ولهذا فلا مكان للتعاون السليم بين ماهو مادى وما هو روحى . ومن عصر النهضة حتى منتصف القرن التاسع عشر كان القائمون على انشاء الحضارة يتوقعون المساعدة للتقدم الروحى من انجازات فى نطاق التنظيم الخارجى . والمطالب فى كل دائرة من هذه الدوائر كانت قائمة جنباً الى جنب فى برامجها وكانت تدفع فى نفس الوقت . وكانوا موقنين أنهم بينما يعملون لتحويل نظم الحياة العامة فانهم كانوا يأتون بنتائج تؤدى الى تنمية الحياة الروحية الجديدة . وكان النجاح فى ناحية يقوى الآمال والطاقات التى كانت تعمل عملها فى النواحي الأخرى . وكانوا يعملون على الاقرار التدريجى للديمقراطية فى الدولة ، وفى خاطرهم أنهم بهذا ينشرون فى العالم قواعد العدالة والسلام .

ونحن الذين عشنا لنرى الافلاس الروحي لكل النظم التى أنشأوها نحن لا نستطيع أن نعمل فى وقت واحد من أجل اصلاح النظم واحياء العنصر الروحي معا . والمعونة التى يمكن مثل هذا التعاون أن يهبنا اياها نحن محرومون منها . وليس فى وسعنا بعد أن نعتد على التعاون القديم بين المعرفة والفكر . لقد كانا فى الماضى حليفين . فكافح الفكر من أجل الحرية ، وبهذا عبّد الطريق للمعرفة . ومن ناحية أخرى فان جميع النتائج التى وصلت اليها المعرفة كانت تعمل فى سبيل الخير العام للحياة الروحية ، وذلك ببيان أن الطبيعة تحكمها القوانين ، وتضائل حكم الهوى والمعانى السابقة . كذلك فان هذا التحالف قوى الفكرة القائلة بأن سعادة الانسانية يجب أن تقوم على أساس القوانين الروحية . وهكذا تعاونت المعرفة والفكر على تقرير سلطة العقل والنزعة العقلية .

أما اليوم فان الفكر لا يلقى عوناً من العلم ، وأصبح العلم يقف مستقلاً قائماً برأسه فى مواجهة الفكر لا يحفل به . والمعرفة العلمية الحديثة جدا يمكن أن تقترب بنظرة الى العالم خالية من كل تأمل عقلى . ذلك أنها تقول انها لا تعنى الا بتقرير الوقائع الفردية ، لأنه بهذه وحدها يمكن المعرفة العلمية أن تحتفظ بطابعها العملى ، والتنسيق بين مختلف فروع العلم واستخدام النتائج لايجاد نظرية فى الكون — هذا ليس من شأنها ، فيما تقول . وقدما كان كل رجال العلم مفكرين لهم شأنهم فى الحياة الروحية العامة لعصرهم . أما هذا العصر فقد اكتشف كيف يمكن فصل المعرفة عن الفكر ، وكان نتيجة ذلك أنه أصبح لدينا علم حر ، ولكن لم يكده يبقى لدينا علم يتأمل .

وهكذا لم يعد لدينا أى عون طبيعى اخرجى لتجديد حياتنا الروحية كما كان الشأن فى الماضى . وأصبح علينا القيام بنوع واحد من المجهود ،

وعلينا أن نعمل عملا شبيها بعمل الذين يعيدون بناء كاتدرائية تحطمت أسسها تحت ثقل البناء الضخم . وليس ثمّ تقدم في عالم الظواهر من شأنه أن يشجعنا على المثابرة ؛ ولا بد من ثورة هائلة تقوم بها دون عمل ثورى .

* * *

كذلك يعترض تجديد الحضارة أمرا آخر وهو أن الشخصية الفردية وحدها هي التي يجب أن ينظر اليها على أنها الفاعل في الحركة الجديدة . ان تجديد الحضارة لا شأن له بالحركات التي تحصل طابع تجارب المجموع ؛ فهذه التجارب ليست الا ردود فعل تجاه الأحداث الخارجية . لكن الحضارة لا يمكن أن تتجدد الا اذا نشأت في عدد من الأفراد نزعة عقلية جديدة مستقلة عن تلك السائدة بين الجمهور وفي تعارض واياها ، نزعة عقلية تكتسب التأثير تدريجيا على النزعة الجماعية ، وفي النهاية تطبعها بطابعها . ولا سبيل الى النجاة من الهمجية الا بحركة أخلاقية ، ولا وجود للأخلاق الا في الأفراد .

والقرار النهائي فيما يتصل بمستقبل المجتمع لا يتوقف على مدى اقتراب نظامه من الكمال ، ولكن يتوقف على درجات قيم أفراده . وأهم عنصر في التاريخ ، وان كان أقلها سهولة في التحديد ، انما هو سلسلة التغيرات العامة المتواصلة التي تحدث في الاستعدادات الفردية عند الكثيرين . فهذه الاستعدادات هي العلة في وقوع الأحداث ، وهذا هو السبب في صعوبة فهم الناس والأحداث الماضية فهما جيدا . وطباع الأفراد وقيمتهم بين الجمهور والطريقة التي يصبحون بها أعضاء في بنية المجتمع ، متلقين تأثيرات ومعطين أخرى ، لا نستطيع اليوم أن نفهمها الا فهما جزئيا غير يقينى .

لكن ثمة أمر واضح تماما . فحينما يكون للمجموع فعل في الأفراد

ناشئ من فعل هؤلاء فيه ، فإن النتيجة هي الفساد والتدهور ، لأن العنصر النبيل الذى يتوقف عليه كل شيء ، أعنى القيمة الروحية والأخلاقية للفرد، يخنق ويتضاءل فعلة . هنالك تبدأ الحياة الروحية والأخلاقية فى الانحلال، وهذا يجعل المجتمع عاجزا عن فهم المشاكل التى يواجهها وحلها ، ولا بد أن تنتابه كارثة ، عاجلا أو آجلا .

وتلك هى الحال التى نعانيها الآن ، وهذا هو السبب فى أن واجب الأفراد هو الارتفاع الى تصور أعلى لمقدراتهم والقيام من جديد بالوظيفة التى لا يستطيع أداءها غير الأفراد ، أعنى ايجاد أفكار روحية أخلاقية . فان لم يحدث هذا فى عديد من الحالات ، فلا شيء قادر على اتقاذا . ولا بد من خلق رأى عام جديد بطريقة غير عامة ، والرأى العام انما يتكون حاليا عن طريق الصحافة والدعاوة والمنظمات والوسائل المالية وأساليب القوة التى تحت تصرفها . وهذه الطريقة غير الطبيعية فى نشر الأفكار يجب أن تقابل بطريقة طبيعية تنتقل من الانسان الى الانسان ولا تستند الا الى الصدق فى الأفكار واستعداد السامعين لقبول الجديد من الحقائق . وعليها أن تهاجم ، وهى عزلاء من السلاح ، بطريقة الكفاح الروحى الأولية ، أقول أن تهاجم الطريقة الأخرى المدججة بالسلاح كأنها طالوت فى مواجهة داوود .

وليس فى التاريخ نظير للكفاح الذى لا بد سيقع . ذلك أن الماضى قد رأى من غير شك كفاح الفرد الحر ضد الروح المغلولة لمجتمع بأسره ، لكن المشكلة لم تبدء على المستوى الذى تبدى عليه اليوم ، لأن تقييد الروح الجماعية ، على النحو المشاهد اليوم ، عن طريق المنظمات الحديثة وانعدام التفكير الحديث والانفعالات الشعبية العصرية — كل هذا يؤلف ظاهرة لم يكن لها فى التاريخ من قبل نظير .

فهل لدى الرجل الحديث اليوم قدرة على القيام بما تتطلبه منه الروح من مطالب يود هذا العصر أن يجعلها مستحيلة ؟
انه لا بد له أن يصبح مستقل الشخصية في المجتمع المحكم التنظيم الذي يستحوذ عليه وأن يحدث أثره فيه . صحيح أن المجتمع سيتخذ كل ذريعة ووسيلة من أجل ابقائه على هذا الوضع من انعدام الشخصية الذي يتفق وهوى المجتمع ، فالمجتمع يخشى الشخصية لأن الروح والحق ، اللذين يود المجتمع خنقهما ، يجد أن فيها وسيلة للتعبير عن نفسيهما . وقوة المجتمع ويا للأسف كبيرة كبير خوفه .

وهناك تحالف أسيان بين المجتمع ككل وبين أحواله الاقتصادية . فهذه الأحوال تحاول أن تجعل من الانسان اليوم كائنا بغير حرية ولا تفكير ذاتي ولا استقلال ، وبالجملة تريد بقسوة كابية أن تجعل منه كائنا حافلا بالنقائص الى حد أن يفقد صفات الانسانية . وهذه الأحوال الاقتصادية هي آخر شيء يمكن تغييره . فحتى لو قدر أن تبدأ الروح عملها ، فاننا لن نستطيع السيطرة على هذه القوى (الاقتصادية) الا ببطء وبطريقة ناقصة . فاننا انما نطالب بذلك من الارادة ما ترفض أحوال الحياة أن تسمح به .

وما أشق المهام الملقاة على عاتق الروح ! ان عليها أن تخلق القدرة على فهم الحق الذي هو فعلا حق ، بينما لا يشيع اليوم الا الحق الذي صنعته الدعاوة . وعليها أن تخلع التعصب الوطني الذميمة ، وأن تنصب مكانه الوطنية النبيلة التي تهدف الى غايات جديرة بالانسانية كلها ، في الدوائر التي تعمل فيها النتائج اليائسة للأعمال السياسية الماضية والحاضرة ، على اذكاء نيران التعصب الوطني حتى بين أولئك الذين يودون من صميم قلوبهم أن يتخلصوا منها . ان ثمة دوائر تعبد فيها

الحضارة القومية عبادة أصنام ، ودوائر تحطمت فيها فكرة الانسانية ذات الحضارة المشتركة ، وعلى الروح أن تجعل هذه الدوائر تعترف بأن مسألة الحضارة أمر يهم جميع الناس ويهم الانسانية كلها . وعلى الروح أيضا أن تولد ايمانا وثقتنا بالدولة المتحضرة ، على الرغم من أن دولنا الحديثة، وقد تحطمت اقتصاديا ، وروحيا بسبب الحرب ، لم يعد لديها وقت للتفكير في واجبات الحضارة ولا تجرؤ على تكريس اهتمامها لشيء آخر غير كيفية استخدام كل الوسائل الممكنة ، حتى القاضية منها على فكرة العدالة ، لجميع الأموال التي تكفل لها الاستمرار في البقاء . وعلى الروح أن توجد بيننا لاعطاءنا مثلا واحدا أعلى للانسان المتحضر ، في عالم سلبت فيه الدول جيرانها لكل ثقة بالانسانية والمثالية والاستقامة والتعقل والصدق فأصبحت هذه المعاني تحت رحمة قوى نفوس بنا في المهجبة أكثر وأكثر !

وعليها أيضا أن تركز اهتمامها في الحضارة بينما صعوبة تحصيل المعاش تشغل الناس بالأمور المادية ، وتجعل سائر الأشياء تبدو لهم مجرد أشباح . وعليها أن تهبنا بالايان بإمكان التقدم بينما رد الفعل من جانب الأمور الاقتصادية في الأمور الروحية يصبح أشد ضرا كل يوم وبؤدى الى هبوط أخلاقي متزايد . وعليها أن تزودنا بأسباب الأمل في الوقت الذي تعوزنا فيه المؤسسات والجمعيات الدينية فضلا عن الناس الذي يمكن النظر اليهم على أنهم قادة ، وفي الوقت الذي نجد فيه أهل الفن ورجال العلم يظهرون بمظهر المدافعين عن المهجبة ، والأعلام الذين ينظر اليهم على أنهم مفكرون ويسلكون في الظاهر هذا المسلك ، حينما تقع الأزمات يكشفون عن نفوسهم أنهم مجرد كتاب وأعضاء أكاديميات ليس غير .

وكل هذه العقبات تقوم عشرات في طريق ارادة الحضارة . ولهذا يخيم

علينا نوع من اليأس القائم . ولهذا أصبحنا نفهم جيدا موقف رجال عصر الانحلال اليونانى الرومانى الذين وقفوا مكتوفى الأيدى لا يقدرّون على المقاومة ، فانسحبوا الى داخل نفوسهم وتركوا الدنيا لمصيرها . وان حالنا لمثل حالهم ، نقف مذهولين بما عايناه فى الحياة من تجارب . اننا نسمع ، كما كانوا هم أيضا يسمعون ، أصواتا مغريا تقول ان الشئ الوحيد الذى يمكنه أن يجعل الحياة محتملة هو أن يعيش المرء ليومه ، وعلينا أن نتخلى عن كل رغبة فى التفكير أو التأميل فيما يجاوز مصيرنا ، ولا راحة لنا ننشدها الا فى الاستسلام .

والاعتراف بأن الحضارة تقوم على نوع من النظرية فى الكون ، ولا يمكن إعادة بنائها الا بيقظة روحية وارادة للخير الأخلاقى فى جماهير الانسانية ، هذا الاعتراف يلزمنا بأن نوضح لأنفسنا تلك الصعوبات القائمة فى طريق بعث الحضارة مما قد تفوت ملاحظته على التفكير العادى . وهو فى الوقت نفسه يرتفع بنا فوق كل اعتبارات الامكان وعدم الامكان . فاذا كانت الروح الأخلاقية تقدم أساسا كافيا فى ميدان الأحداث لجعل الحضارة حقيقة واقعة ، فاننا سنعود الى الحضارة اذا رجعنا الى نظرية فى الكون ملائمة والى الاعتقادات التى يمكن أن تؤدى الى ايجادها .

ان تاريخ ما نعاينه من اضحلال يعلمنا هذه الحقيقة ألا وهى أنه حينما يموت الأمل تصبح الروح هى محكمة الاستئناف التى ينبغى اللجوء اليها ، ولا بد لهذه الحقيقة أن تجد فىنا التحقيق النبيل السامى لمرماها فى مستقبل الأيام .

الفصل الخامس

الحضارة والنظرة إلى العالم

تجديد النظرة إلى العالم وبعث الحضارة
النظرة إلى العالم القائمة على التفكير
الترعة العقلية والتصوف
النظرة المتفائلة إلى العالم بوصفها نظرة الحضارة إلى العالم
تجديد أفكارنا بالتفكير في معنى الحياة .

ان أعظم الواجبات الملقاة على عاتق الروح هو ايجاد نظرة إلى العالم .
ففيها جذور كل الأفكار والمعتقدات وألوان النشاط المتصلة بالعصر ،
ولا نستطيع الوصول إلى الأفكار والمعتقدات التي هي أسس الحضارة
عامة الا بالحصول على نظرة إلى العالم تتفق مع الحضارة ،
فما هو المقصود بالنظرة إلى العالم ؟ انها مضمون أفكار المجتمع
والأفراد الذين يؤلفونه ، أفكارهم عن الطبيعة وعن موضوع العالم الذي
يعيشون فيه ، وعن مكانة الانسانية والأفراد ومصيرها . ما معنى المجتمع
الذي أعيش فيه ، وما معنى ذاتي أنا نفسى في هذا العالم ؟ وماذا نريد أن
تفعل في العالم ، وماذا نأمل أن نحصل عليه منه ؟ وما هو واجبنا
تجاهه ؟

والجواب الذى تجيب به الأغلبية عن هذه المسائل الأساسية المتعلقة
بالوجود يحدد ماهى الروح التى يعيشون بها ويعيش عصرهم بها .
لكن أليس فى هذا مبالغة فى تقدير قيمة النظرة إلى العالم ؟
ان غالبية الناس لا يحفلون عادة بالوصول إلى نظرية صادرة عن

تفكير دقيق ، ولا يشعرون بالحاجة الى استمداد أفكارهم ومعتقداتهم من مثل هذا المصدر ، بل هل يتجاوبون مع كل النعمات التي تسود العصر، على تفاوت في ذلك .

لكن من هم الموسيقيون الذين ألفوا هذه النعمات ؟ انهم أولئك الذين وضعوا نظرياتهم في الكون ، واستخلصوا منها أفكارا متفاوثة القيمة شاعت بين الناس الآن . وعلى هذا النحو فان كل الأفكار ، سواء آكانت أفكار الأفراد أو أفكار الجماعات ، ترجع في النهاية —على نحو أو آخر— الى نظرية في الكون . وكل عصر يعيش في شعور ولده المفكرون الذين يؤثرون في هذا العصر .

وقد أخطأ أفلاطون حين طالب بضرورة أن يكون الفلاسفة في الدولة هم أيضا حكامها . لأن سمو الفلاسفة يمتاز عن مجرد صوغ القوانين والقرارات وتنظيم السلطة الرسمية . ومثلهم كممثل ضباط أركان الحرب الذين يجلسون في الخلف يفكرون ويدبرون تفاصيل المعركة التي يراد خوضها ، تفكيراً وتديباً يتعاونان في الوضوح ، بينما الذين يلعبون أدوارهم في عيون الجماهير هم الضباط الذين من رتب أدنى والذين يحولون التوجيهات العامة الصادرة من الأركان الى أوامر يومية ، للتنفيذ في وحداتهم المتفاوتة الأعداد ، أوامر يومية تقول ان القوات ستبدأ المسير أو الهجوم في ساعة معينة وفي اتجاه معين وتحتل هذا الموقع أو ذلك . ان كنت Kant وهيغل Hegel قادا ملايين من الناس لم يقرأوا لهما سطورا واحدا ، ولم يعلموا أيضا أنهم انما ينفذون توجيهاتهم .

والقادة ، ان في نطاق كبير أو صغير ، لا يستطيعون أن ينفذوا غير ما يجرى من أفكار في ذهن العصر . انهم لا يصنعون الأداة التي يعزفون عليها ، وانما يَظنطون مكانا للجلوس أمامها من أجل العزف ؛ بل ولا يُؤلفون

القطعة التي سيعزفونها ، انما هي توضع أمامهم ولا يملكون تغيير شيء فيها ؛ وكل ما يملكونه هو العزف بدرجة متفاوتة من المهارة والنجاح . فان كانت المعزوفة خالية من المعنى ، فلن يستطيعوا فعل شيء أساسي لاصلاحها ، واذا كانت جيدة لا يملكون أيضا أن يفسدوها افسادا بالغا . فاذا تساءلنا : هل الشخصيات أو الأفكار هي التي تقرر مصير العصر ؟ — فالجواب هو أن العصر هو الذي يتلقى الأفكار من الشخصيات . فاذا أنتج المفكرون في عصر من العصور نظرية في الكون ثمينه ، فان الأفكار تتداول بين الناس تداولاً يؤدي الى ضمان التقدم ؛ وان عجزوا عن ذلك ، بدأ الانحلال يدب على نحو أو آخر . فكل نظرية في الكون تجر وراءها نتائجها التاريخية .

فسقوط الامبراطورية الرومانية ، على الرغم من أنه توالى على حكمها حكام على كفاية ممتازة ، يمكن أن يرجع في النهاية الى كون الفلسفة القديمة لم تنتج نظرية في الكون فيها من الأفكار ما يعمل على بقاء الامبراطورية والمحافظة عليها . فبقية مذهب الرواقية كنتيجة نهائية للتفكير الفلسفي القديم ، تقرر مصير الشعوب القاطنة على شواطئ البحر المتوسط . ذلك لأن التفكير القائم على الاستسلام (وهو ما يقوم عليه المذهب الرواقي) ، مهما يكن من سموه ، فانه لا يكفل تحقيق التقدم في امبراطورية عالمية واسعة . لهذا ضاعت محاولات أقوى أباطرتها سدى ، اذ كانت الخيوط التي عليهم أن ينسجوا بها خيوطا فاسدة .

وفي القرن الثامن عشر ، وتحت حكم ملوك ووزراء روكوكو لا قيمة لهم في معظم البلدان ، قامت حركة تقدمية بين دول أوربا كابت فريدة في تاريخ العالم . لماذا ؟ لأن المفكرين المنتسبين الى نزعة التنوير والى المذهب العقلي أنشأوا نظرية ثمينه في الكون انتشرت منها أفكار ثمينه بين الناس .

لكن حينما بدأ التاريخ يشكل نفسه وفقا لهذه الأفكار ، توقف التفكير الذى أنشأ التقدم ، وأصبح لدينا اليوم جيل يبدد الميراث الثمين الذى تلقاه من الماضى ، ويعيش فى عالم من الانقراض ، لأنه لا يستطيع تكملة البناء الذى بدأ فى الماضى . ولو كان حكامنا وساستنا أقل قصر نظر مما هم عليه ، لما استطاعوا أيضا تجنب الكارثة التى حلت بنا ، لأن الانهيار الداخلى والخارجى للحضارة كان كامنا فى الظروف التى ولدتها النظرة السائدة فى الكون . والحكام ، الكبار منهم والصغار ، لم يعملوا وفقا لروح العصر .

وبزوال تأثير عصر التنوير ، والمذهب العقلى والفلسفة العظمى فى بداية القرن التاسع عشر ، بذرت بذور الحرب العالمية القادمة . هنالك بدأت تختفى الأفكار والمعتقدات التى كان يمكنها ايجاد حل سليم للخلافات التى تقوم بين الأمم .

وهكذا جرت مجرى الحوادث الى وضع ، علينا أن نسلك سبيلنا فيه دون أية نظرية حقيقية فى الكون . وكان انهيار الفلسفة وصعود نجم الطرق العلمية فى التفكير مؤدبين الى استحالة الوصول الى نظرية مثالية يمكنها ارضاء الفكر . وفضلا عن ذلك ، فان هذا العصر أفقر فى المفكرين العميقين من أى عصر مضى . وكانت هناك قلة من العقول القوية قدمت للعالم مادة للتفكير بما كان لديها من معرفة متنوعة وما بذلت من مجهودات صادقة مخلصه ؛ لكنهم كانوا كسهب تعشى الأبصار . ولم نمنح غيرهم . وما أنتجوه من نظرات الى العالم كانت تكفى لاثارة اهتمام بعض المحافل الأكاديمية ، أو لاشاعة الرضا عند بعض حواريينهم ، لكن الشعب ككلبقى بمعزل .

ولهذا بدأنا نقتنع أنفسنا بأن من الممكن السير قدما دون أية نظرية

في الكون . وبدأ الشعور بالحاجة الى أن نسأل أنفسنا أسئلة تتعلق بالعالم وبالحياة ، ونصل الى أجوبة عنها ، بدأ هذا الشعور يتضاءل قليلا قليلا . ولما أوقفنا أنفسنا في هذه الظروف الخالية من التفكير تلقفنا أى الأفكار اتفقت مما جاد به علينا الشعور بالواقع من أجل أن نواجه مطالب الحياة ومطالب الوطن . وخلال أكثر من جيل ونصف تجمعت لدينا الأدلة الكافية على أن النظرية القائمة على الخلو من كل نظرية هي أسوأ نظرية ، ومن شأنها ليس فقط القضاء على الحياة الروحية ، بل وأيضا القضاء المطلق على كل شيء ، لأنه حيث لا يوجد أركان حرب عامة للتفكير في خطة الحملة المتعلقة بجيل ، فان الضباط المرءوسين يقودون هذا الجيل من مغامرة الى أخرى عديمة الفائدة ، والأمر في شئون الحرب تماما كما في شئون الفكر . ولهذا فان إعادة بناء عصرنا لا يمكن أن تبدأ الا بإعادة بناء نظرتنا الى العالم . وليس هناك ما هو أشد أهمية والحاحا أكثر من هذا الذى قد يبدو لنا بعيدا مجردا . ولن يمكن قيام مجتمع ذى مثل علينا وأهداف عظيمة ، وقادر على تحقيق هذه المثل في الواقع ، الا اذا تشبعنا بفكرة إيجاد نظرية تسند الحضارة نستمد منها نحن جميعا بواعث على الحياة والعمل . ان إعادة بناء التاريخ ينبغي أن تتم بالأفكار الجديدة . والحياة بدون نظرية عن الأشياء هي اضطراب مرضى للقدرة على التوجيه والسلوك ، يصيب الأفراد والجماعات على السواء .

والآن ما هى الشروط الواجب توافرها في نظرية في العالم لتكون قادرة على إيجاد حضارة ؟
يجب أولا أن تكون ثمرة التفكير . فلا يمكن شيئا أن يكون قوة روحية تؤثر في مجموع الانسانية الا اذا كان وليد التفكير وينتجه الى

الفكر . فالأمر الذى قلب على وجوه النظر فى فكر العدد الأكبر ، وهكذا تقرر أنه حقيقة ، هو وحده الذى يملك قوة طبيعية على الاقناع تؤثر فى سائر العقل وتظل نافذة التأثير . و فقط حينما يهاب دائما بالحاجة الى نظرة تأملية فى الأشياء تسهم كل قوى الانسان الروحية بنشاطها .

ان للعصر الذى نعيش فيه نزوعا سابقا ، يكاد يكون فنيا ، ضد كل نظرية تأملية فى الكون . اننا لا نزال أبناء للحركة الرومانسية الى درجة أكبر مما تتصور . وما أتجتته هذه الحركة فى معارضتها لنزعة التنوير والنزعة العقلية يبدو لنا أمرا صادقا ، بالنسبة الى جميع العصور ، ضد أية نظرية يمكن أن تؤسس نفسها على الفكر وحده . وفى مثل هذه النظرية عن العالم نرى العالم مقدا وقد سادته عقلية جرداء ، ومعتقدات تتحكمها المنفعة وحدها ، والتفاؤل الضحل الذى يسلب الانسانية كل عبقرية انسانية وكل حماسة .

لقد كان استهلال القرن التاسع عشر على صواب فى كثير من المعارضة التى وجهها الى المذهب العقلى . ومع ذلك فان من الحق أيضا أنه احتقر وشوه أعظم وأثمن نتائج للحياة الروحية أبدعه الانسان على مدى التاريخ ، رغم مافيه من نقائص . ففى جميع الأوساط ، المثقفة وغير المثقفة على السواء ، كان يسود ايمان بالفكر واحترام للحق . ولهذا السبب وحده كان ذلك العصر أسمى من أى عصر سبقه ، وأسعى بكثير جدا من عصرنا هذا .

ولكن مشاعر الرومانسية وعباراتها لا ينبغي أبدا أن تمنع هذا الجيل من تكوين فكرة واضحة عن حقيقة العقل . انه ليس نزعة جافة تقضى على كل حركات الحياة الباطنة ، بل العقل هو مجموع وظائف الروح فى أفعالها الحية وآثارها . وفيه يقوم هذا الاتصال المستتر بين الذهن والارادة ،

الذى يحدد طابع وجودنا الروحى . وما نتججه من أفكار عن العام يحتوى على كل ما يمكننا أن نشعر به وأن نتخيله فيما يتصل بمصيرنا وبمصير الانسانية ، ويعطى وجودنا وكياننا كله اتجاهه وقيمته . والحماسة الواردة من الفكر صلتها بما ينشأ عن مجرد الاحساس التلقائى كصلة الريح التى تكتسح التمم العالية بالريح الجواله بين التلال . فاذا حاولنا من جديد أن ننشد المعونة من نور العقل ، فاننا لن نحفظ بأنفسنا فى مستوى جيل فقد القدرة على التحمس ، بل سترتفع الى الوجدان العميق النبيل الذى نوحى به المثل العليا العظيمة السامية . وهذه المثل ستملأ كياننا وتزيد منه الى حد أن ما نحيا به الآن سيبدو مجرد نوع فقير من الأثاث ، سرعان ما يزول .

والنزعة العقلية أكثر من مجرد حركة فكرية تحققت فى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر . انها ظاهرة ضرورية فى كل حياة روحية سوية . وكل تقدم حقيقى فى العالم ، لو حللناه ، لوجدناه يرجع فى النهاية الى النزعة العقلية .

صحيح أن الآثار العقلية التى أنتجها العصر الذى نسميه تاريخيا باسم العصر العقلى هى آثار ناقصة غير مرضية ، لكن المبدأ الذى تقرر آنذاك ، مبدأ اقامة نظراتنا فى الكون على أساس الفكر والفكر وحده ، هو مبدأ صادق فى جميع الأزمان . وحتى لو لم تنضج الثمرة الأولى لشجرة ما نضوجا تاما ، فان الشجرة نفسها ستبقى شجرة الحياة لحياة الروح .

وكل الحركات التى ادعت لنفسها حق الحلول محل النزعة العقلية هى فى مركز أدنى بكثير منها فيما يتصل بما تنتججه وتنجزه . لقد حاولت أن تستمد من الفكر النظرى والتاريخ والشعور وعلم الجمال والعلم عامة نوعا من النظرة الى العالم ، فراحت تنبش خبط عشواء فى العالم المحيط

بها بدلا من التنقيب على أساس علمي . أما النزعة العقلية فهي وحدها التي
أختارت المكان الصحيح للتنقيب ، فنقبت تنقيبا منظما ووفقا لخطة . واذا
كانت لم تعثر الا على معدن ضئيل القيمة ، فالسبب في ذلك هو أنها لم
تستطع بالوسائل الموضوعية تحت تصرفها أن تعمق التنقيب والحفر
بالدرجة المطلوبة . لقد كنا نبحت كمغامرين فأصابنا الفقر والدمار ، ولهذا
يجب علينا أن نعمل وسعنا للنزول في الأرض ، التي عملت فيها النزعة
العقلية ، الى مستوى أعمق ، وأن نخترق كل الطبقات لنرى عسائنا نعثر
على الذهب الذي لا بد أنه مدفون هناك .

. واستقصاء النظر في نظرية عن الكون أنشأها الفكر — هو الطريق
الممكن الوحيد للعثور على الاتجاه الصحيح وسط الاضطراب الفكرى
الذى يعم العالم اليوم .

والمسائل الفلسفية والتاريخية والعلمية التى لم يكن في وسع النزعة
العقلية في مستهلها أن تعالجها مالبثت أن طقت عليها كالسيل الجارف
ودفنتها وهي في وسط رحلتها . فعلى النظرية العقلية الجديدة في الكون
أن تشق طريقها وسط هذا الاضطراب . وعليها أن تفتح أبوابها لتأثير عالم
الوقائع ، وأن تستكشف كل طريق تفتحه أمامها المعرفة والتفكير ، سعيا
وراء اقتناص المعنى النهائى للوجود والحياة ، وحتى تعلم ما اذا كان في
وسعها أن تحل بعض الألغاز التى يقدمانها .

انهم يقولون ان العلم النهائى الذى يعترف فيه الانسان بأن كيانه
جزء من الكل علم ينتسب الى عالم التصوف ، ويقصدون بذلك أنه ليس
من الممكن تحصيله عن طريق التفكير العادى ، بل لابد من أن يحياه المرء
بطريقة أو بأخرى .

لكن لماذا يفترض أن طريق الفكر يجب أن يقف فجأة عند حدود

التصوف ؟ صحيح أن العقل المحض كان حتى الآن يتوقف حينما يقترب من تلك المنطقة ، لأنه لم يكن يرغب في الذهاب الى ما بعد النقطة التي فيها يستطيع أن يعرض كل شيء على أنه جزء من مخطط منطقي ناعم . والتصوف من جانبه كان دائما يزدري العقل المحض ما استطاع الى ذلك سبيلا ، ليمنع من انتشار الفكرة القائلة بأن على التصوف أن يقدم حسابا الى العقل . لكن على الرغم من أن كليهما يرفض الاعتراف بسلطة الآخر ، فانهما ينتسبان الى بعضهما بعضا .

ففى العقل يحاول كل من الذهن والارادة — وهما مرتبطان فى طباعنا ارتباطا مستسرا — الوصول الى تفاهم متبادل . والمعرفة النهائية التي نسعى جهدنا للحصول عليها هى المعرفة بالحياة ، التي ينظر اليها الذهن من الخارج بينما الارادة تنظر اليها من الداخل . ولما كانت الحياة هى الموضوع النهائي للمعرفة ، فان معرفتنا القسوى هى بالضرورة تجربتنا فى الحياة القائمة على التفكير . لكن هذا لا يقع خارج نطاق العقل ، بل داخله . ولن نستطيع الارادة أن تكون فى المركز الذي يسمح لها بادراك نفسها — بالقدر الذي تهيئه لها طبيعتها — على أنها جزء من ارادة الحياة الكلية وجزء من الموجود بوجه عام ، الا اذا أفكرت الارادة فى الصلة التي تربطها بالذهن ونفذت اليه نفوذا عميقا . أما اذا طرحت الذهن جانبا ، فانها تضيع نفسها فى تخيلات مضطربة ، بينما الذهن ، شأنه شأن النزعة العقلية فى الماضى لن يسمح باضاعة نفسه فى التجربة الفكرية ابتغاء أن يفهم الحياة ، ولهذا ينخلى عن كل أمل فى بناء نظرية فى الكون عميقة ثابتة الدعائم .

وهكذا نجد أن التأمل ، اذا ما أفضى به الى غاية ، يقود على نحو ما وفى مكان ما الى تصوف حى ، ضرورى فى تفكير كل انسان وفى كل مكان . والشكوك التي تثار حول امكان جمهور الناس الوصول الى مستوى

التفكير فى أنفسهم وفى العالم الذى يقتضيه ايجاد نظرية تأملية فى العالم — هذه الشكوك يمكن تبريرها اذا أخذ انسان اليوم نموذجاً للجنس البشرى ، والواقع أنه ظاهرة مرضية لتضاؤل حاجته الى التفكير .

والواقع أن فى ملكة التفكير عند الرجل العادى قدرة على التأمل تجعل من الممكن أن يبتكر الفرد من نفسه نظرية فى الأمور التى تجرى فى العالم ، وتجعل هذا الابتكار أيضاً أمراً ضرورياً فى الظروف المعتادة . وحركات التنوير فى العصر القديم والحديث تعاون فى المحافظة على الاعتقاد أن فى جمهور الانسانية قدرة على التفكير فى الأمور الأساسية يمكن تنبيهها ودفعها الى النشاط . ويقوى هذا الاعتقاد بملاحظة الانسانية والاختلاط بالشباب . والدوافع الرئيسية الى التفكير فى الكون تستيقظ فىنا خلال السنوات التى نبدأ فيها التفكير تفكيراً مستقلاً .

وبعد ذلك يتضاءل التفكير ، حتى بالرغم من شعورنا بوضوح بأن فى هذا ما يفقر نفوسنا ويجعلها أقل قدرة على عمل الخير . ومثلنا مثل عيون مياه تتوقف عن التدفق لأنها لم تجد من يصونها فامتألت بالمواد الفاسدة .

ان عصرنا أهمل فى رعاية آلاف العيون المتدفقة بالفكر اهمالاً أشد من أى عصر مضى ، ومن هنا كان الفقر الذى نعانيه . لكن اذا نحن أفلحنا فى ازالة المواد الفاسدة التى تخفى الماء ، فان الرمال سترتوى ، وتتدفق الحياة حيث لا يسود غير القفر .

ومن المؤكد أن فى ميدان النظريات فى العالم قادة ومقودين . وان استقلال جمهور الناس قد بقى حتى الآن أمراً نسبياً . والمسألة انما هى هذه : هل يقود تأثير القادة الى الاستقلال أو الاعتماد على الغير . والاستقلال فى الفكر يؤدى الى التطور فى اتجاه الصدق ، بينما الاعتماد على الغير يعنى القضاء على فضيلة الصدق .

ان كل كائن يتصف بصفة الانسان يجب أن ينمى ذاته الى شخصية حقيقية فى نطاق نظرية فى الكون أوجدها لنفسه .

لكن ماذا يجب أن يكون عليه طابع النظرية اذا كانت الأفكار والمعتقدات المتعلقة بالحضارة قائمة على أساسها ؟ انها يجب أن تكون متفائلة وأخلاقية .

والنظرية فى الكون تكون متفائلة اذا كانت تفضل الوجود على اللاوجود وتؤكد الحياة بوصفها شيئاً له قيمة فى ذاته . ومن هذا الموقف من الكون والحياة ينشأ الدافع الى رفع الوجود الى أعلى مستويات القيمة بالقدر الذى يكون لنا تأثير فى تحقيق ذلك . ومن هنا ينشأ النشاط الموجه الى اصلاح أحوال الفرد الحية ، وأحوال المجتمع والدولة والانسانية ، ومنه تنبثق أعمال الحضارة الخارجية ، وسيطرة الروح على قوى الطبيعة والتنظيم الاجتماعى الأعلى .

والأخلاق هى نشاط الانسان الموجه الى كفاية الكمال الباطن لشخصيته . وهى فى ذاتها بمعزل عن كون النظرة الى العالم متشائمة أو متفائلة . ولكن مجالها فى العمل يضيق أو يتسع وفقاً لكونها على ارتباط بنظرة من النوع الأول أو الثانى .

ففى النظرة المتشائمة الى العالم ، كما نجد مثالا لها فى فكر البراهمة أو عند شوبنهاور ، ليس للأخلاق شأن بالعالم الموضوعى . انما هى تهدف الى مجرد كفاية الكمال الذاتى للفرد عن طريق كفاية الحرية الباطنة والاعتناق من العالم ومن روح العالم .

لكن غاية الأخلاق تتسع كلما عقدت صلة وثيقة بينها وبين نظرية فى الكون تؤكد العالم والحياة . هنالك يكون هدفها كمال الفرد الباطن وفى

الوقت نفسه توجيه نشاطه بحيث يؤثر في غيره من الناس وفي العالم الموضوعى . وهذه الحرية بما فيها من اعتناق من العالم وروحه لم تعد الأخلاق تحسبها للانسان غاية في ذاتها . وبها يصبح الانسان قادرا على العمل بين الناس وفي العالم كقوة عالية ظاهرة ، وبالتالي قادرا على أن يلعب دوره في تحقيق المثل الأعلى للتقدم العام .

وهكذا نرى النظرية الكونية المتفائلة الأخلاقية تتعاون مع الأخلاق على انتاج الحضارة . ولن تستطيع واحدة منهما بمفردها أن تؤدي هذا الدور . فالتفاؤل يهب الثقة بأن عملية تطور العالم لها — على نحو أو آخر — هدف روحى حقيقى ، وبأن تحسين العلاقات العامة للعالم وللمجتمع يهيم الكمال الروحى الأخلاقى للفرد . والجانب الأخلاقى يسهم فى ايجاد القدرة على تنمية الاستعداد العقلى الضرورى للتأثير فى العالم وفى المجتمع واحداث التعاون بين كل أعمالنا لكفالة الكمال الروحى والأخلاقى للفرد ، مما هو الغاية النهائية للحضارة .

فاذا ما اعترفنا بأن الطاقات المتولدة عن النظرة الى الكون والدافعة الى خلق الحضارة تقوم جذورها فيما هو أخلاقى متفائل فانه يتضح لماذا وكيف أصاب الذبول مثلنا فى الحضارة . وهذا السؤال لا ينبغى أن يجاب عنه بأمثلة ونظائر حسنة أو سيئة من الطبيعة . وانما الجواب الحاسم هو أن هذه المثل أصابها الذبول لأننا لم نفلح فى ارساء العناصر الأخلاقية والمتفائلة على أسس راسخة رسوخا كافيا .

وإذا كان لنا أن نحلل العملية التى فيها تكشف الأفكار والمعتقدات التى تبعد الحضارة — عن نفسها ، فسنجد أنه حيث يقع تقدم فان العنصر المتفائل أو الأخلاقى فى نظرية الكون قد بدا أشد اغراء مما هو عادة ، وكان نتيجة ذلك أن حدث تقدم فى التطور . وحينما تكون الحضارة

بسييل الانحلال فان ثمت نفس السلسلة من العلل لكنها تفعل فعلها بطريقة سلبية . فيصاب البناء بالتلف أو يتداعى لأن العنصر المتفائل أو الأخلاقى أو كليهما معا قد انهار انهيار الأساس الواهى . ومهما بحثنا فلن نجد أسبابا أخرى تفسر مايقع من تغيرات . فكل الأفكار والمعتقدات التى من هذا النوع تنشأ من التفاؤل ومن الدافع الأخلاقى . فان كانت هاتان الدعامتان (التفاؤل والأخلاق) متينتين ، فليس ثم مانخشاه على البناء . ولهذا فان مستقبل الحضارة يتوقف على ما اذا كان يمكن الفكر أن يصل الى نظرية فى الكون لها ارتباط أكثر أهمية وأشد وثوقا بالتفاؤل وبالذوافع الأخلاقية مما كان للنظريات السابقة عليها .

اننا معشر الغربيين نحلم بنظرية فى الكون تتوافق مع ذوافعنا الى العمل وفى الوقت نفسه توضحها . ولقد عجزنا عن وضع مثل هذه النظرية بوضوح ودقة . ونحن الآن فى حال من يملك الدافع دون أن يكون لهذا الدافع اتجاه محدد . ان روح العصر تدفعنا الى العمل دون أن تسمح لنا ببلوغ أية نظرة واضحة فى العالم الموضوعى وفى الحياة . انها تتطلب منا أن نبذل كل جهد وبلا رحمة فى خدمة هذه الغاية أو تلك ، هذا العمل أو ذاك ، وتشجيع فينا نوعا من خمار النشاط على نحو لا يسمح لنا أبدا بالتأمل والتفكير وسؤال أنفسنا : ما شأن هذه التضحية المستمرة بأنفسنا فى سبيل غايات وانجازات ، ما شأنها بمعنى العالم وبمعنى الحياة ؟ وهكذا نمضى ها هنا وها هناك فى جو من الغيوم تألف من عوزنا الى نظرية محددة فى الكون ، كأننا مشردون بلا مأوى ، ومرترقة سكارى نخرط فى خدمة الوضعاء والعظماء على السواء دون أن نميز بين أولئك وهؤلاء . وكما كانت حال العالم أدعى الى اليأس ، العالم الذى يغدو فيه هذا الدافع

المغامر الى العمل ذات اليمين وذات الشمال ، انبهمَ تصورنا للأشياء وزادت أفعال الذين انضوا تحت لواء مثل هذا الدافع عبثا وعدم عقلية .

وتتضح ضآلة نصيب الدافع الى الفعل من التأمل عند الغربيين حينما يحاول أن يوفق بين أفكاره وأفكار الشرق الأقصى . لأن الفكر في الشرق الأقصى كان يعنى دائما بالبحث عن معنى للحياة ، ولهذا تراه يحملنا على النظر في مشكلة معنى مانعانيه من قلق ، وهى المشكلة التى تنهرب منها دائما نحن الغربيين . اننا نقف مذهولين حينما تتأمل الأفكار التى يقدمها لنا الفكر الهندى . ونبتعد عن المفترضات العقلية التى نجدها فيه ، ونشعر بالعناصر الناقصة غير المرضية فى المثل الأعلى الداعى الى الامتناع من العمل ، ونحس على نحو غريزى بأن ارادة التقدم لها ما يبررها ليس فقط من ناحية اتجاهها الى الكمال الروحى للشخصية ، بل وأيضا من ناحية اتجاهها ونظرتها الى ماهو عام ومادى .

ونزعم لأنفسنا أننا نحن المغامرين ، الذين تتخذ موقفا ايجابيا نحو العالم ونحو الحياة ، مهما يكن من عظم أخطائنا وفحشها ، فاننا نستطيع أن ندل ليس فقط بأعمال مادية عظيمة بل وأيضا بأعمال روحية وأخلاقية أجلّ من أولئك الذين ينضون تحت لواء نظرية فى الكون تدعو الى التوقف عن الفعل والعمل .

ولكننا ، رغم هذا كله ، لا نشعر بما يبرر وجودنا تبريرا كاملا أمام تلك النظريات الشرقية الغريبة ، لأن فيها شيئا حافلا بالنبل يخلب ألبابنا بل ويسحرنا . ومسحة النبالة هذه انما جاءت من هذه الواقعة وهى أن هذه المعتقدات تولدت عن سعى الى ايجاد نظرية فى الكون ومعنى للحياة. أما عندنا نحن فالغرائز والدوافع الفعالة تقوم مقام نظرية فى الكون . وليس لدينا نظرية توكيد للعالم والحياة نعارض بها النظرية السلبية التى يقول

بها أولئك المفكرون (الشرقيون) ، وليس لدينا فكر يتخذ أساسا له في نظرة متفائلة للوجود تعارض تلك الأخرى التي انتهت الى نظرة متشائمة . ان يقظة الروح الغربية يجب اذن أن تبدأ من شعور الشعب ، المثقف منه وغير المثقف ، بحاجته الى نظرية في الكون واحساسه بهول الموقف الذى هو فيه الآن . ولن نستطيع بعد أن نقنع بالاحتيال لايجاد بدائل عن مثل هذه النظرية . والسؤال الذى يجب علينا أن نبذل قصارى جهودنا فى سبيل الجواب عنه هو : ما هو أساس ارادة النشاط والتقدم التى تدفع الى الأعمال الجليلة والأفعال المخيفة معا ، وتصدنا عن التأمل والتفكير ؟ ولا مخرج من حالة انعدام المعنى التى وقعنا فى أسرها الى حالة مليئة بالمعانى الا بأن يعود كل انسان الى نفسه ، وأن تضافر جميعا للتفكير فى الطريقة التى بها نستمد ارادتنا للعمل والتقدم من معنى نعطيه لحياتنا وللحياة المحيطة بنا .

ولن تيسر اعادة النظر فى المعتقدات والمثل التى نحيا فيها ومن أجلها يبت أفكار أصلح فى نفوس أهل هذا العصر . وانما يتم ذلك بأن يعيد الكثيرون النظر فى معنى الحياة وأن يوجهوا مثلهم فى العمل والتقدم وفقا لذلك ، وأن يجددوها ويعاودوا التأمل فيها ، وأن ينظروا هل معناها يتفق مع المعنى الذى نعطيه للحياة .

فهذا التأمل الشخصى فى الأمور النهائية والعنصرية هو الطريق الوحيد فى قياس القيم الذى يمكن الاعتماد عليه . ان ارادتى وفعلى ليس لهما معنى حقيقى وقيمة الا بالقدر الذى به يمكن تبرير الأهداف التى يضعها العقل لنفسه بأنها على اتفاق مباشر مع تفسيري لحياتى أنا وحياة الآخرين وما عدا ذلك فعبث وخطر ، مهما بدا أنه يساير التقاليد والعرف والرأى العام .

وقد يبدو من السخرية أن ندعو الناس الى شيء بعيد مثل العودة الى التفكير فى معنى الحياة — فى وقت اشتدت فيه افعالات الأمم وحماتها وانتشرت ، ونضجت فيه البطالة والفقر والجوع ، واستخدمت القوة ضد العزّل على نحو شائن دنىء لا معنى له ، وتفسخت فيه الحياة الانسانية المنظمة وتبددت فى كل اتجاه . لكن فقط حينما يبدأ جمهور الناس التفكير على هذا النحو ستنشأ القوى التى تستطيع أن تحدث نوعا من التوازن مع هذا الاضطراب والبؤس . وأية اجراءات أخرى تتخذ فان نتائجها يحيط بها الشك ولن تكون مناسبة ولا وافية .

حينما يخلى الأغبى الذابل فى المراعى مكانه للأخضر فى فصل الربيع فمرد هذا الى ملايين من البراعم التى تنبت من جذور عتيقة . وكذلك يقظة الفكر الضرورية لهذا العصر لا يمكن أن تنشأ الا نتيجة تحول للأفكار والمثل التى يقول بها الكثيرون ، تحول يقوم به التفكير الفردى والكلى فى معنى الحياة ومعنى الوجود .

لكن هل نحن واثقون بقدرتنا على تحويل توكيدنا للوجود والحياة — وهو دافع قوى جدا فى أنفسنا — الى نظرية فى العالم وفى الحياة يتدفق منها تيار من الطاقة المولدة للحياة العقلية والفعل المعقول تدفقا ثابتا مقنعا ؟ كيف نفلح فى فعل ما أخفقت روح العالم الغربى فى تحقيقه طوال الأجيال السالفة ؟

لكن ، حتى لو لم يصل الفكر اذا ما استيقظ الى أكثر من نظرية فى الكون ناقصة غير مرضية ، فان هذا أكبر قيمة من انعدام أية نظرية على الاطلاق ، اذ هو حقيقة سعينا للوصول اليها ؛ بل هو خير من أية نظرية صارمة نتمسك بأذيالها اعتمادا على قيمة ذاتية مفترضة فيها دون أن نكون مؤمنين بها ايمانا حقيقيا كاملا ، مهملين مطالب الفكر الحق .

ان بداية كل حياة روحية ذات قيمة هي الايمان الشجاع بالحق والقول به صراحة . وأعمق التجارب الروحية ليس هو الآخر غريبا عن الفكر ، بل ينبغى أن يكون مستمدا منه ان أريد له أن يقوم على أساس صادق عميق . وان مجرد التفكير فى معنى الحياة لهو ذو قيمة فى ذاته . فلو قدر لهذا التفكير أن يبعث بيننا من جديد ، فان المثل الناشئة عن الغرور والآلام ، والتي تزدهر وتتكاثر كالأعشاب الرديئة وتنتشر بين عقائد عامة الناس ، لا بد أن يصيبها الذبول ثم الفناء . ولو أننا جميعا خصصنا ثلاث دقائق كل مساء للنظر فى السماء المرصعة بما لا نهاية له من النجوم ، لمهدنا لاصلاح الأحوال التي نعيش فيها اليوم ، وكذلك لو أننا ونحن نشترك فى تشييع جنازة فكرنا فى لغز الموت والحياة ، بدلا من الخوض فى الأحاديث الفارغة ونحن نتابع سير الجنازة . ان المثل ، التي يولدها الجنون والافعال ويعمل على ترويجها أولئك الذين يصنعون الرأى العام والأحداث العامة ، لن يكون لها بعد أدنى تأثير على الذين يبدأون فى التأمل فى المنتهى واللانهاية ، فى الكون والفساد ، ويتعلمون كيف يميزون بين المعايير الصادقة والمعايير الزائفة ، بين ذوات القيمة الحقيقية وبين تلك العديمة القيمة . لقد كان الأبحار فى قديم الزمان يقولون ان ملكوت الله سيأتى لو أن كل بنى اسرائيل حافظوا على السبت فى وقت واحد ! كذلك لو أن أثرا حقيقيا واحدا للتفكير فى معنى العالم ومعنى الحياة بدا بيننا ، فكهم يفقد الظلم والبطش والكذب — التي تصب على الجنس البشرى مصائب لا حصر لها — كم تفقد هذه من سلطانها !

لكن ، أليس ثم خطر فى تحدى الناس بهذا السؤال عن معنى الحياة وفى المطالبة بأن يبرر الدافع الى العمل نفسه ويكشف عن ذاته بتفكير من ذلك النوع الذى تحدثنا عنه ؟ واذا استجبنا لهذا الطلب ، أفلا نفقد عنصرا من عناصر الحماسة الساذجة لا يمكن تعويضه ؟

بيد أنه ليس لنا أن نقلق متسائلين عن مدى قوة أو ضعف دوافعنا الى العمل اذا وصلنا بالتفكير العقلى الى تفسير لمعنى الحياة ، لأن الدافع الى العمل لا معنى له بمعزل عن المعنى الذى يمكن أن نجده وأن نشعر به فى حياتنا نحن . والمهم هنا ليس كمية النشاط بل كميته . وما نحن فى حاجة اليه هو أن تصبح ارادة العمل فينا واعية لنفسها وأن تتوقف عن العمل خبط عشواء .

لكن قد يعترض على هذا فيقال ان هذا سيفضى بنا فى النهاية الى الاستسلام اللأدرى ، وسنضطر الى الاعتراف بأننا لا نستطيع أن نكتشف أى معنى فى الكون ولا فى الحياة .

غير أن الفكر اذا كان له أن يسلك طريقه دون عائق ، فينبغى عليه أن يستعد لكل شيء ، حتى لاحتمال الوصول الى لا أدريّة عقلية . لكن حتى لو قدر لارادة العمل فينا أن تشتبك فى صراع متواصل عقيم مع نظرة لا أدريّة فى الكون والحياة ، فان خيبة الأمل الأليمة هذه أفضل عندها من الرفض المستمر للتفكير فى وضعها ، لأن خيبة الأمل هذه تعنى على كل حال أننا نعرف جيدا ما نحن فاعلوه .

بيد أنه ليس هناك أية ضرورة لموقف الاستسلام هذا . نحن نشعر بأن الوقوف موقف التوكيد للعالم والحياة هو أمر ضرورى وثمانين فى نفس الوقت . فمن المحتمل اذن أن يكون له أساس فى الفكر . فما دام عنصرا فطريا فى ارادة الحياة ، فيجب أن يكون من الممكن فهم ذلك على أنه لازمة ضرورية لتفسيرنا للحياة . ولعلنا سننظر حينئذ الى مصدر آخر مختلف عن ذلك الذى استمددنا منه حتى الآن الأساس الحقيقى لنظريّة فى الكون تحمل فى طياتها توكيدا للعالم والحياة . لقد كان التفكير السابق يظن أنه يستطيع أن يستنبط معنى الحياة من تفسيره للكون . ومن يدري لعلنا

سنضطر الى التسليم بالتخلي عن مشكلة تفسير الكون ، والى العثور على معنى حياتنا في ارادة الحياة كما هي قائمة فينا .

وان طرق الكفاح للوصول الى الغاية التى نشدها يمكن أن يسترها الظلام ، بيد أن الوجة التى ينبغى أن نتخذها في سيرنا واضحة بينة . اذ يجب علينا أن تفكر معا في معنى الحياة ؛ ويجب أن ناضل معا للوصول الى نظرية في الكون تؤكد العالم وتؤكد الحياة ، نظرية يجد فيها الدافع الى العمل — هذا الدافع الذى نشعر به عنصرا ضروريا ثميننا في كياننا — نقول نظرية فيها يجد هذا الدافع التبرير والاتجاه والوضوح والعمق ، ويتلقى مزيدا من القوة المعنوية الأخلاقية ، والصمود ، وبهذا يصبح قادرا على وضع مثل عليا حضارية نهائية تشيع فيها روح الانسانية الصحيحة ثم على تحقيقها .

الجزء الثاني

الحضارة والأخلاق

إلى زوجتي
وهي أخلص رفيقة

مقدمة

ان موضوع بحثى هو مأساة النظرة الغربية الى الكون
لما كنت تلميذا اثار دهشتى أن يكتب تاريخ الفكر دائما على أنه مجرد
تاريخ للمذاهب الفلسفية ، وليس تاريخا لمحاولة الانسان الوصول الى
نظرية في الكون . ثم لما بدأت أفكر في تيار الحضارة التى وجدت نفسى
أعيش فيها ، أذهلنى ما هنالك من ارتباطات غريبة قاسية بين الحضارة وبين
نظرتنا الى العالم بوصفه كلا . هنالك أحسست بدافع قوى الى أن أضع
أمام التفكير الغربى السؤال عما يهدف اليه ، وعن النتيجة التى وصل
اليها فيما يتصل بفلسفة الحياة . وماذا عسى أن يبقى من انجازات فلسفتنا
اذا ما انتزع منها ما فيها من بريق علمى ؟ وماذا تستطيع هى أن تقدمه اذا
طالبناها بالأفكار العنصرية التى نحن فى حاجة اليها اذا كنا نريد أن نأخذ
مكاننا فى الحياة كأناس ينمون فى أخلاقهم بفضل التجربة التى يحصلونها
بالعمل ؟

وهكذا قدر لى أن أبذل طاقتى من أجل الوصول الى فهم الفكر
الغربى . لقد تبين لى أنه سعى للوصول الى نظرة فى الحياة يمكن أن تنشأ
عنها وحدها حضارة شاملة عميقة ، وأراد أن يبلغ مكانة يؤكد فيها العالم
والحياة يقيمها على أساس أن من واجبنا أن نكون فعالين وأن نناضل فى
سبيل التقدم بكل أنواعه وأن نخلق القيم ، ورام أن يصل الى مذهب
أخلاقى على أساسه يقدر أنه لكى يكون العمل مفيدا ينبغى علينا أن نضع
حياتنا فى خدمة الأفكار وفى خدمة الحياة المحيطة بنا .

لكنه لم يفلح في تأسيس نظرتة الكونية المؤكدة للعالم والحياة على أساس من الفكر بطريقة ثابتة مقنعة . وفلسفتنا لم تفعل أكثر من إيجاد قطع متفرقة غير ثابتة في النظرة المفيدة الى الحياة التي كانت تحوم أمام عين عقلا . وكانت النتيجة لذلك أن حضارتنا بقيت هي الأخرى متقطعة غير مأمونة .

لقد كان خطأ قاتلا أن الفكر الغربي لم يعترف لنفسه بالنتيجة غير المرضية التي انتهى إليها بحثه عن نظرة راسخة مفيدة الى الكون . وتفكيرنا الفلسفي صار أقل أصالة ، اذ فقد كل صلة بالمسائل الأصلية التي يجب أن يسأل عنها الانسان فيما يختص بالحياة والعالم ، وازداد تعلقا بالمسائل الفلسفية ذات الطابع الأكاديمي الخالص ، وبالتخصص في الجانب الفني الاصطلاحي الفلسفي ، كما ازداد تقيده بالأمر الثانوية . وبدلا من أن ينشئ موسيقى حقيقية أنتج موسيقى فرق ان تكن غالبا رائعة فانها على كل حال موسيقى فرق .

وعن طريق هذه الفلسفة التي لم تعمل غير التفلسف بدلا من الكفاح من أجل نظرة في العالم قائمة على الفكر وتخدم الحياة ، وصلنا الى عدم نظرة في العالم ، وبالتالي نقص في الحضارة .

على أنه بدأت تلوح في الأفق علامات على يقظة الفكر في هذه الناحية . وأصبح من المقرر هنا وهناك أن الفلسفة ينبغي لها أن تحاول من جديد أن تقدم نظرة في الكون . ويعبر عن هذا عامة بأن يقال ان الناس يشجعون الفلسفة من جديد على انشاء « ميتافيزيقا » ، أعنى وضع أفكار نهائية تتعلق بطبيعة العالم الروحية ، بينما هي قد ظلت حتى الآن مشغولة بتصنيف الوقائع العلمية واطلاق الفروض الحذرة .

ولم يقتصر الأمر على الفلسفة بل في الفكر عامة نجد يقظة الحاجة الى

نظرة عالمية تعبر عن نفسها كحاجة الى ميتافيزيقا . فاتجه الناس الى البحث عن مذاهب خيالية « ميتافيزيقية » — وقدم اليهم منها . والأشخاص الذين يعتقدون أن في متناولهم تجارب نفسية خاصة ويؤكدون أنه بمساعدتها يستطيعون النفوذ الى ما وراء الظواهر الواقعية ، يتوفرون على انتاج نظرات في العالم .

لكن لا الميتافيزيقا الحذرة ولا تلك الخيالية الطامحة قادرة على أن تعطينا نظرة في العالم . ومن الخطأ البالغ الظن أن الطريق الى هذه النظرة في العالم لا بد أن يمر بـ « الميتافيزيقا » ، وهو خطأ ظل يتحكم طويلا في تاريخ الفكر الغربى . وسيكون من المؤسف حقا أن نجدد قوته الآن ونحن نواجه ضرورة شق طريقنا للخروج من هذا الافتقار الى فلسفة في الحياة يقوم عليها بؤسنا الروحى والمادى على السواء . ولن يخلصنا الاستمرار فى التجوال على الطرق التقليدية التى لا تفضى الى شىء ، سواء تقدمنا كخلفاء لأسلافنا أو مخاطرين على طرق جديدة نصنعها نحن ، اذ ليس ثم امكان للتقدم الا عن طريق نظرة عميقة وتجربة لمشاكل النظرة الى العالم . وهذا هو السبب فى محاولتى الآن القيام بما لم يحاوله أحد من قبل ، أعنى أن أضع مشكلة الفلسفة الغربية بحيث أجعل سعى الفكر الغربى لايجاد نظرة عالمية يقف لتأمل نفسه . وهناك نقطتان يجب أن يتضح له قبل أن يستمر فى سيره : الأولى هى الأهمية العظمى للبحث عن نظرة الى العالم من النوع المنشود . ماذا نحتاج اليه ؟ نحن فى حاجة الى وضع توكيد العالم والحياة والنظام الأخلاقى المطلوب للنشاط المفيد الذى يعطى حياتنا معناها — على أساس تفكير فى العالم والحياة يجد فيهما معنى . فاذا تشعب بحثنا عن نظرة فى العالم بالاعتراف بأن كل شىء يدور حول هاتين المسألتين الرئيسيتين فان هذا البحث سينجو من الضياع فى طرق

فرعية يحسب أنها تؤدي به الى الهدف بضربة من ضربات الحظ السعيد .
هنالك من يسعى الى « ميتافيزيقا » يظن أنه يستطيع بواسطتها أن يصل
الى نظرة في العالم ، ولكنه سيبحث عن نظرة في العالم يقبل معها أى شىء
« ميتافيزيقى » يصلح لتحقيق الغرض . وأيا ما كانت وجهة النظر فسيظل
عنصرها أصيلا .

والمهمة الثانية التى يجب على كل بحث واع عن تصور للكون أن
يتناولها هى النظر فيما هى الطبيعة الحقيقية النهائية للعملية التى حاول بها
حتى الآن أن يكفل إيجاد تلك النظرة الى العالم المفيدة التى تحوم أمامه .
والتفكير فى هذا ضرورى لتقرير ما اذا كان أى سير بعثد فى الطريق الذى
سلكه من قبل يبشر بأى نجاح . ولقد كان واجبا على فلسفتنا أن تنفلسف
فتفكر فى الطريق الذى ظلت تسلكه حتى الآن سعيا وراء نظرة الى العالم .
بيد أنها لم تفعل ذلك ، ولهذا ظلت تجرى وتدور فى دائرة دون جدوى .
والعملية التى حاول بها الفكر الانسانى حتى الآن أن يبحث عن نظرة
الى العالم كان مصيرها الاخفاق ومقدرا لها العقم . لقد كانت مجرد تفسير
للعالم بمعنى توكيد العالم والحياة ، أعنى اعطاء العالم معنى يسمح بادراك
أهداف الانسانية وأفراد الناس على أن لها معنى داخل ذلك العالم . وهذا
التفسير قد أسهم فيه كل الفكر الفلسفى فى أوروبا . وقليل من المفكرين
— الذين تجاسروا على أن يكونوا غير غربيى النزعة وسمحوا بأن يجعلوا
من انكار العالم والحياة موضوعا للمناقشة — كانوا فى الواقع يمثلون
تيارات جانبية لم تؤثر فى المجرى الرئيسى العام للنهر .

أما أن هذه العملية التى قام بها الفكر الغربى كانت عبارة عن اتخاذ
تفسير متفائل أخلاقى للعالم — فهذا أمر لن يتضح الا بمزيد من الشرح ،
لأنها لم تجر دائما بشكل ظاهر صريح . وان التفسير المتفائل الأخلاقى

غالباً ما يوجد راسخاً في نتائج الأبحاث المتعلقة بطبيعة المعرفة ؛ وكثيراً ما يرقد تحت نقاب من « الميتافيزيقا » ، يعشيه ظل رقيق فلا يحدث أثراً من آثاره المعهودة . فقط حين يدرك المرء وضوح هذه الحقيقة وهي أن الفكر الغربي ليس في ذهنه شيء آخر غير أن يقرر لنفسه نظرة الى العالم قائمة على توكيد العالم والحياة طابعها أخلاقي ، هنالك يمكن المرء أن يفهم أنه في نظرية المعرفة وفي ما بعد الطبيعة وفي كل حركة قام بها في لعبة الحياة كان مقوداً — عن وعي أو عن غير وعي — بالسعي لتفسير العالم على نحو أو آخر ، وبقدر ما ، بمعنى فيه توكيد للعالم وللحياة وللأخلاق . ولا يهم اذا كان في هذه المحاولة يعمل سرا أو علانية ، بمهارة أو بغير مهارة ، بشرف أو بمكر . فالفكر الغربي في حاجة الى هذا التفسير من أجل أن يكون في وسعه أن يعطى الحياة الانسانية معنى ، وأن تكون نظريته في الحياة نتيجة نظريته في العالم . ولم ينظر أبداً في أى طريق آخر .

لكن يقظة الفكر الغربي هذه لن تكون كاملة الا اذا خرج الفكر عن النطاق الذي ضربه حول نفسه وأصبح على تفاهم مع السعي الى ايجاد نظرة في العالم كما تشف هذه عن نفسها في فكر الانسانية كككل . لقد طالما شغلنا بسلاسل متواصلة من المذاهب الفلسفية ولم نعر التفاتاً لهذه الحقيقة وهي أن ثمة فلسفة عالمية ليست فلسفتنا الغربية غير جزء منها . لكن لو أدرك المرء الفلسفة على أنها كفاح للوصول الى نظرة في العالم كككل ، وسعى لاستخلاص المعتقدات الأصلية التي تعمق تلك النظرة وتعطيها أساساً راسخاً ، فلا مفر من مواجهة فكرنا بفكر الهنود وفكر الصينيين في الشرق الأقصى . وهذا الأخير — أعني الفكر الصيني — يبدو لنا غريباً عنا لأنه في كثير من أجزائه قد بقي حتى الآن ساذجاً تحيط به الأسطورة ، بينما تقدم تلقائياً نحو تدقيقات في النقد واصطناعات . لكن

هذا لا يهم . بل المهم هو أنه كفاح في سبيل فلسفة في الحياة : أما الصورة التي يتخذها فأمر ثانوى . على أن فلسفتنا الغربية اذا حكمنا عليها بأخر نتائجها فانها تبدو لنا أكثر سذاجة مما نقر به لأنفسنا ، غير أننا نفعل عن ادراك ذلك لأننا اكتسبنا فن التعبير عن الأمور البسيطة بعبارات متحذلقة .

واننا لنجد عند الهنود نظرة في العالم تقوم على أساس انكار العالم والحياة ، والطريقة التي بها استقرت في الفكر حَسِبَ حسابها كيلا تجعلنا نعرف ماذا نعمل بما استقر في أذهاننا من توكيد للعالم وللحياة ، توكيد نظن نحن الغربيين أنه أمر بيّن بنفسه .

والجذب والتوتر اللذان يحكمان في الفكر الهندي العلاقات بين انكار العالم والحياة وبين الأخلاق يعطينا لمحات تضىء مشكلة الأخلاق على نحو لا نجد له مثيلا في الفكر العربى .

كما أن مشكلة توكيد العالم والحياة ، سواء في ذاتها وفي علاقتها بالأخلاق ، لم يشعر بها فكر كالفكر الصينى سعة ادراك وأصالة نظرة . فان لاوتسيه وشوانج تسيه وكونج تسيه (كونفوشيوش) ، ومنج تسيه ولى تسيه وغيرهم هم مفكرون نجد لديهم مشاكل النظرة العالم التي يعانها الفكر العربى ، نجدها على شكل قد يبدو غريبا ولكنه يستحوذ على انتباهنا . فمناقشة هذه المشاكل معهم تعنى أننا نحن نعانها معهم أيضا . وهذا هو السبب في أنى طالبت البحث عن النظرة الكونية بأن يصل الى أفكار واضحة عن نفسه ، وأن يتوقف ليثبت اثبائه على تفكير الانسانية في مجموعها .

وحل المشكلة عندى هو أنه ينبغى علينا أن نقرر التخلى نهائيا عن التفسير المتقائل الأخلاقى للعالم . فاننا اذا أخذ العالم كما هو ، فمن المستحيل أن نعزو اليه معنى فيه أهداف الانسانية وغاياتها تجد أيضا

معناها . فلا تؤكد العالم والحياة ولا الأخلاق يمكن أن يقوموا على ما تقدمه معرفتنا بالعالم من معلومات عن العالم . فاننا لن نجد في العالم شيئاً ذا تطور هادف فيه يجد نشاطنا معنى . كذلك الجانب الأخلاقي لن نعثر عليه في عملية تطور العالم على أية صورة كانت . والتقدم الوحيد في المعرفة الذي يمكننا تحقيقه هو أن نصف بدقة متزايدة الظواهر التي تؤلف العالم ونفص مضموناتها . أما فهم الكل — وهذا هو ما تتطلبه النظرة الكونية — فهو أمر محال . والواقعة النهائية التي تستطيع المعرفة اكتشافها هي أن العالم مظهر — مظهر محير — تتجلى فيه الإرادة الملكية للحياة .

وأعتقد أنني أول مفكر غربي تجاسر على الاعتراف بهذه النتيجة المدمرة من نتائج المعرفة ، وأول من يشك شكاً مطلقاً في معرفتنا بالعالم دون أن أتخلى في الوقت نفسه عن الايمان بتوكيد الحياة والعالم وبتوكيد الأخلاق . ان الاستسلام فيما يتصل بمعرفة العالم ليس في نظري سقوطاً في هاوية شك يتركنا نسبح في تيار الحياة كالسفينة التائهة ؛ بل أرى فيه مجهوداً في الأمانة لا بد أن نحاول القيام به ابتغاء الوصول الى نظرية في الكون مفيدة تتراءى في مدى النظر . وكل نظرة في الكون لا تفلح في الابتداء من الاستسلام فيما يتصل بمعرفة العالم — هي نظرة مصطنعة ومجرد افتعال ، لأنها تقوم على تفسير للكون غير مقبول .

فاذا ما اتضح الفكر فيما يتعلق بالصلة القائمة بين النظرة الى العالم والنظرة الى الحياة ، فانه يكون في وضع يسمح له بالتوفيق بين الاستسلام المتعلق بالمعرفة وبين اعتناق توكيد العالم والحياة والأخلاق .

ان نظرنا الى الحياة لا نتوقف على نظرنا الى العالم على النحو الذي يزعمه الفكر غير البصير . ولن تذوى هذه النظرة اذا لم يهباً لها أن

تلقى بجذورها في نظرة الى العالم مناظرة لها لأنها لم تنشأ في المعرفة وان كان تودد أن تقيم نفسها على أساسها . انها تستطيع أن تعتمد على نفسها فحسب ، لأن جذورها تمتد الى ارادة الحياة فينا .

ان توكيد العالم والحياة والأخلاق متضمن في ارادتنا الحياة ، ويمكن رؤية ذلك بوضوح فيها كلما ازدادت علما بنفسها وبصلتها بالعالم . ولقد هدف التفكير العقلي في العصور الأخرى الى ادراك العالم ، والى الاقتدار بهذه المعرفة على ادراك أعلى دوافع ارادة الحياة فينا على أساس أنها نافلة فيما يتعلق بالكون وتطوره . لكن هذا الهدف لم يكن من الممكن بلوغه . وليس المقصود أن نوحده ما بين أنفسنا والعالم وأن نحقق الانسجام . وكنا من السذاجة بحيث نزعم أن نظرنا الى الحياة يجب أن تكون متضمنة في نظرنا الى العالم ، لكن الوقائع لا تبرر هذا الزعم . وكانت النتيجة أن فكرنا وجد نفسه مشتبكا في ثنائية لا يمكن التوفيق بينه وبينها ، ألا وهي ثنائية : النظرة الى العالم والنظرة الى الحياة ، ثنائية المعرفة والارادة .

والى هذه الثنائية ترجع جميع المشاكل التي عاناها الفكر الانساني . وكل شذرة في فكر الانسانية لها اتصال بفكرة الانسان عن الكون — سواء في الأديان العالمية وفي الفلسفة — هي محاولة لحل هذه الثنائية . وأحيانا تخف شدة هذه الثنائية ، لكن من أجل أن تحل محلها نظرة في الكون واحدية ؛ وفي أحيان أخرى تظل كما هي ، لكن تتحول الى دراما ذات مغزى واحدى .

وما أكثر الحيل التي احتال بها الفكر للتخلص من هذه الثنائية ! على أن كل ما بذله يدعو الى التوقير ، حتى ألوان السذاجة المتعثرة وأعمال العنف التي لا معنى لها والتي لجأ اليها ، لأنه كان يعمل دائما تحت ضغط الضرورة الباطنة : لقد رغب في انقاذ نظرة في الكون منميدة من هاوية الثنائية .

لكن من هذه المعالجة السيئة للمشكلة لا يمكن أن ينتج حل كفيلا
بارضاء الفكر ، لأننا كنا نعبر الهاوية على جسور من الثلج متداعية .
وبدلا من أن نستمر في عبور هذه الهاوية بجسور من المنطق المعتصب
والأفكار الخيالية ، يجب أن نقرر الذهاب الى جذور المشكلة وأن نجعل
أثرها متصلا بما نجده في الواقع . ولهذا فإن الحبل ليس في محاولة
التخلص من الثنائية في العالم ، بل أن نتحقق أن هذه الثنائية لا يمكنها
بعد أن تصيبنا بأى ضرر . وهذا ممكن ، اذا خلفنا وراءنا كل تحايلات
الفكر وعدم صدقه وأخذنا بهذه الحقيقة وهي أنه يجب علينا ، مادمننا
لا نستطيع التوفيق بين النظرة الى الحياة والنظرة الى العالم ، أن نضع
الأولى قبل الثانية . والارادة المتضمنة في ارادة الحياة لدينا تمتد الى ما بعد
معرفتنا بالعالم . وما هو حاسم بالنسبة الى نظرتنا في الحياة ليس معرفتنا
بالعالم ، لكن يقين الارادة المتضمن في ارادتنا الحياة . وانا لنعثر على
الروح الخالدة في الطبيعة كقوة خلاقة مستسرة . وفي ارادتنا الحياة نحن
نشعر بها داخل نفوسنا كارادة هي في وقت واحد توكيد للعالم والحياة
والأخلاق .

وعلاقتنا بالعالم كما هي قائمة في يقين ارادتنا الحياة الايجابي حينما
تحاول هذه الارادة أن تدمج نفسها في الفكر — تلك هي نظرتنا في
الكون . ان النظرة في الكون ثمرة النظرة في الحياة ، والعكس .

ولهذا فان الفكر العقلي اليوم لا يسمى وراء شبح ادراك العالم ، بل
يترك معرفة العالم جانبا بوصف ذلك أمرا لا يمكن تحقيقه ، ويحاول
الوصول الى أفكار واضحة عن ارادة الحياة التي في داخل نفوسنا .

ومشكلة النظرة في الكون ، اذا ماردت الى الوقائع وعولجت بالفكر
العقلي دون صياغة أى فرض ، فانها تصبح هكذا : « ماهى العلاقة بين

ارادتى الحياة ، حينما تبدأ فى التفكير ، وبين نفسها والعالم ؟ » والجواب هو : « ان ارادة الحياة — مدفوعة من باطنها بدافع الصدق مع نفسها والبقاء منطقية مع ذاتها — تدخل فى صلات مع كياننا الفردى ، ومع كل مظاهر ارادة الحياة المحيطة بها ، تلك المظاهر التى يحددها الشعور باحترام الحياة . »

واحترام الحياة *veneratio vitae* هو أعمق أعمال ارادتى للحياة وفى الوقت نفسه أكثرها مباشرة .

فى احترام الحياة تنتقل معرفتى الى التجربة . ولهذا لن يكون لمجرد توكيد العالم والحياة الذى فى داخل نفسى لأننى ارادة حياة ، أقول لن يكون له حاجة الى الدخول فى جدال مع نفسه ، اذا تعلمت ارادتى الحياة ان تفكر دون أن تفهم بعد معنى العالم . وعلى الرغم من نتائج المعرفة السلبية فان على أن أتمسك بتوكيد العالم والحياة وأن أعمقه . ان حياتى تحمل معناها فى داخلها . وهذا المعنى يقوم فى أن أعيش أعلى الأفكار التى تكشف عن نفسها فى ارادتى للحياة ، وأعنى بها فكرة احترام الحياة . فاذا اتخذت من هذا نقطة انطلاق فانى أهب قيمة لحياتى ولكل ارادة حياة تحيط بى ، فأستمر فى النشاط وأنتج قيما .

والأخلاق تنمو من نفس الجذر الذى ينمو منه توكيد العالم والحياة ، لأن الأخلاق ليست هى الأخرى غير احترام للحياة . وهذا هو مايزودنى بالمبدأ الأساسى فى الأخلاقيات : وأعنى بذلك أن الخير هو فى حفظ الحياة وترقيتها وتقويتها ، وأن الشر هو تحطيمها ولعننتها وتضييق آفاقها . ولن يكون توكيد العالم ، وهو يعنى توكيد ارادة الحياة التى تكشف عن نفسها من حولى ، أقول لن يكون ممكنا الا اذا كرست نفسى لحياة غيرها . وبدافع من الضرورة الباطنة أبذل جهدى فى انتاج قيم وممارسة

أخلاق في العالم وعلى العالم ، حتى لو كنت لا أفهم معنى العالم .
ففى توكيد العالم والحياة وفي الأخلاق أنفذ الارادة الكلية
للحياة التى تكشف عن نفسها فى ذاتى ، وأحيا حياتى فى الله ، فى الشخصية
الالهية المستسرة التى لا أدركها على هذا الوصف فى العالم ، ولكنى أعانيها
كارادة مستسرة فى داخل ذاتى .

ولهذا فان النظر العقلى المتحرر من المسلمات الأولية ينتهى الى
التصوف . فوصل النفس بالمظاهر العديدة لارادة الحياة — استمداداً من
روح احترام الحياة ، وهذه المظاهر فى مجموعها تؤلف العالم — أقول هذا
الوصل هو نوع من التصوف الأخلاقى . وكل نظرة عميقة فى العالم هى
تصوف جوهره هكذا : من وجودى الساذج البرىء فى العالم ينشأ ،
نتيجة للفكر فى العالم وفى الذات ، اخلاص روحى للارادة اللانهائية
المستسرة التى تتكشف دائماً فى الكون .

وهذا التصوف الايجابى الأخلاقى المؤكد للدنيا كان يرتق دائماً كرؤيا
أمام الفكر الغربى ، لأن الفكر الغربى لم يستطع أبدا أن يتبناه لأنه فى
بحثه عن نظرة فى العالم اتجه دائماً ناحية الطريق الخطأ ، طريق تفسير
العالم تفسيراً متفائلاً أخلاقياً ، بدلا من التأمل مباشرة فى العلاقة التى
يتخذها الانسان مع العالم تحت الضغط الباطن الوارد من أعماق يقين
لارادة الحياة فيه .

ومنذ شبابى كنت أشعر شعورا مؤكدا بأن كل تفكير يفكر لغاية
يفضى الى التصوف . وفى هدوء الغابة فى أفريقية استطعت اجالة الذهن
فى هذه الفكرة والتعبير عنها .

ولهذا أقدم نفسى بثقة على أنى معيد الى عرشه ذلك النظر العقلى
الذى يرفض عمل مسلمات أولية . أجل انى لأعلم ان عصرنا لن يكون له

آية علاقة بشيء يمكن على أى نحو أن يكون عقليا ، ويود دمج النزعة العقلية بأنها من ضلالات القرن الثامن عشر . لكن سيأتى الزمن الذى سنرى فيه أنه يجب علينا أن نبدأ جِدَّةً من حيث وقف ذلك القرن . والفترة التى انقضت بين ذلك الزمان وبين اليوم هى فترة وسط *intermezzo* للفكر ، فترة وسط حافلة بلحظات ثمينة مشوقة الى حد هائل ، لكنها رغم ذلك سيئة الطالع قاتلة . وكانت نهايتها المحتومة هى سقوطنا الى وضع ليس لدينا فيه فلسفة فى الحياة ولا حضارة ، وضع يتضمن فى داخله كل ذلك الشقاء الروحى والمادى الذى نذبل فيه .

ولن يتم ارجاع النظرة فى العالم الى عرشها الا نتيجة وثمره لفكر شجاع متهور صادق فى عشقه للحق كل الصدق . فهذا التفكير هو وحده الناضج فضوجا كافيا كيما يتعلم بالتجربة كيف يتحول ماهو عقلى الى ماهو لا عقلى حينما يتأدى الى نتيجة . ان توكيد العالم والحياة وكذلك الأخلاق كلها أمور لا عقلية . اذ هى لا تبرر بأية معرفة تتعلق بطبيعة العالم مناظرة ، وانما هى الوضع الذى فيه تحدد علاقتنا بالعالم من خلال دافع باطن مستمر من ارادة الحياة فينا .

أما ماهو نشاط هذا الوضع الذى تتخذه لترتيب وسائلنا فى تطور العالم ، فهذا أمر لا نعرفه . كذلك لا نستطيع التحكم فى تنظيم هذا النشاط من خارج ؛ بل يجب أن نترك لكل فرد الحرية التامة فى تشكيله والتوسع فيه . واذن فمن أية ناحية نظر اليه فان توكيد العالم والحياة والأخلاق أمور لا معقولة ، ويجب أن يكون لدينا الشجاعة للاعتراف بذلك .

فاذا فكر النظر العقلى فى الوصول الى نتيجة ، فانه سيصل الى شيء لا عقلى هو رغم ذلك ضرورة فكرية . وتلك هى المفارقة التى تسود حياتنا

الروحية . فاذا حاولنا أن نتابع سيرنا بدون هذا العنصر اللاعقلى فانه
ستنتج نظرات فى العالم والحياة لا قيمة لها ولا حيوية .
ان كل عقيدة ثمينه هى لا معقولة وفيها طابع انفعالى ، لأنه لا يمكن
استمداها من معرفة العالم ، بل تنشأ من التجربة التفكيرية التى تقوم
بها ارادتنا للحياة ، والتى تتجاوز بها طور كل معرفة للعالم . وتلك هى
الحقيقة التى يدركها الفكر العقلى على أنها حقيقة يجب أن نعيش بها .
ان الطريق الى التصوف الحق يقود خلال الفكر العقلى الى تجربة عميقة
للعالم ولارادتنا الحياة . وعلينا جميعا أن نحاول مرة أخرى أن نكون
« مفكرين » بحيث نصل الى التصوف ، الذى هو النظرة المباشرة العميقة
الوحيدة فى العالم . ويجب علينا أن نتجول فى ميدان المعرفة الى النقطة
التى تنتقل فيها المعرفة الى تجربة للعالم . ولا بد لنا جميعا أن نصبح دينيين
من خلال الفكر .

وهذا النظر العقلى لا بد أن يصبح القوة السائدة بيننا ، لأن جميع
الأفكار الثمينه التى نحتاج اليها تنمو منه . ولكن الا يمكن اعادة صنع
سيف المثالية المثلوم الا بالنار المتقدة بتصوف احترام الحياة .
وفى الاتجاه الى احترام الحياة تكمن الفكرة الأولية للمسئولية التى
يجب علينا أن نسلم اليها قيادنا ؛ ففيه قوى تعمل لدفعنا الى اعادة النظر
فى وضعنا الفردى والاجتماعى والسياسى والسمو به .

والاتجاه الى احترام الحياة هو أيضا وحده القادر على ايجاد وعى
قانونى جديد . فالبؤس المخيم على الأحوال السياسية والاجتماعية مرده
— الى حد كبير — الى هذه الحقيقة وهى أنه لا المشرعون ولا عامة
الناس عندهم فكرة حية مباشرة عن القانون . وخلال عصر النظر العقلى
كان ثم بحث عن مثل هذه الفكرة وقامت المحاولات لاقرار قوانين أساسية

نظر اليها على أنها في طبيعة الانسان ، ثم لجعل الناس عامة يعترفون بها . لكن هذه المحاولة مالبت أن عدل عنها ، وأحلت محل القانون الطبيعي قوانين تسن في أزمنة معينة . وأخيرا وصلنا الى مرحلة قنعنا فيها بالقانون الصناعي البحث . وكانت تلك الفترة هي الفترة الوسطى التي أعقبت عصر النظر العقلي في ميدان القانون .

وقد دخلنا في عصر أصبح فيه الشعور بالقانون مفقود القوة عديم الروح خاليا من الاحساس بالالتزام الخلقى . انه عصر يسود فيه انعدام القانون . فالمجالس النيابية تنتج لوائح تناقض فكرة القانون ، تنتجها بسهولة وعدم اكتراث . والدول تعامل رعاياها دون رعاية لصيانة أى شعور بالقانون . والذين يقعون تحت وطأة قوة دولة أجنبية يعاملون معاملة الخارجين على القانون : فلا احترام لحقهم الطبيعي في الوطن وفي الحرية أو المنزل أو الملكية أو الصناعة أو الغذاء أو أى شيء آخر . نعم ، لقد أصبح الايمان بالقانون اليوم أثرا بعد عين .

وقد هيا لوقوع هذه الأمور التخلي عن فكرة القانون الطبيعية القائمة على النظر العقلي ، ومنذ هذا التخلي وقد مهد الطريق للحال التي وصلنا اليها اليوم .

والشيء الوحيد الذى يمكن عمله الآن هو أن تعيد ربط الخيوط في ميدان القانون من النقطة التي انقطع عندها في التفكير العقلي للقرن الثامن عشر . فلا بد لنا من البحث عن نظرية في القانون تقوم على أساس فكرة تنمو مباشرة من نظرة في الكون ولكن في استقلال عنها . وعلينا أن نعيد تقرير الحقوق الانسانية التي لا يجوز اهدارها ، الحقوق الانسانية التي تضمن لكل شخص أكبر مقدار من الحرية لشخصيته في داخل كيان أمته ، الحقوق الانسانية التي تصون وجوده وكرامته الانسانية وتحميها من كل عدوان للغير عليها .

لقد أباح رجال القانون القضاء على القانون وعلى الشعور بالقانون. ولم يكن في وسعهم أن يعينوه ، لأنه لم يكن ثم فكرة مستمدة من تفكير العصر يمكن أن يستند اليها تصور حي للقانون . فلما لم يكن ثم أية نظرة في الكون تداعى القانون كله ، وليس من الممكن إعادة بنائه من جديد الا عن طريق نظرة جديدة في الكون . ان القانون يجب في المستقبل أن ينبع من فكرة أساسية عن علاقتنا بكل ماهو حي بما هو حي ، وكأما ينبع من عين لا تنضب أبدا ولن تصبح مستنقعا أبدا . وهذه العين هي احترام الحياة . ان القانون والأخلاق كليهما ينبع من فكرة واحدة . فالقانون هو ما يمكن صياغته في شريعة خارجية من مبدأ احترام الحياة ، والأخلاق هي ما لا يمكن صياغته منه على هذا النحو . ان أساس القانون هو الانسانية . فمن حماقة أن نبطل فعل الروابط القائمة بين القانون وبين النظرة في الكون .

وهكذا نرى أن النظرة في الكون هي بذرة كل الأفكار والأوضاع التي تحدد سلوك الأفراد والمجتمعات .

ان الطائرات تحمل الناس اليوم خلال الفضاء فوق عالم يحتل فيه الجوع وقطع الطريق مكانهما . وليس في الصين وحدها يتعرف المرء المفارقة الكبرى التي يمثلها هذا التقدم في الاختراع ، بل هذا أمر يشاهد في الانسانية كلها بوجه عام ، ولا يمكن هذا التقدم الفاحش أن يستحيل طبيعيا سويا الا اذا ساد وضع عام قادر على تحقيق النظام من جديد في فوضى الحياة الانسانية بواسطة الأخلاق . وهكذا نجد أنه في نهاية الأمر لن يتحقق ما هو عملي الا بفضل ما هو أخلاقي .

ياله من دور عجيب ! ان النظر العقلي الذي يفكر تفكيرا عميقا نافذا سينتهي به الأمر الى شيء ذاتي لا عقلي ، ولكنه ضرورة فكرية ، أعني التوكيد الأخلاقي للعالم والحياة . ومن ناحية أخرى فان ما هو عقلي

بالنسبة الى غرض تشكيل أحوال الوجود وتكييفها لصالح الأفراد والانسانية ككل — لا يمكن أن يتحقق الا بواسطة أفراد يثابرون على وضع ما هو لا عقلى وما هو ذاتى موضع العمل . فالمبدأ اللاعقلى الذى يقوم عليه نشاطنا ، وهو مبدأ يزودنا به النظر العقلى ، هو المبدأ العقلى العملى الوحيد الذى تقوم عليه كل الأحداث التى ينتجها العمل الانسانى . وهكذا نرى العقلى واللاعقلى ، الموضوعى والذاتى يصدر كل منهما عن الآخر ، ويعود كل منهما الى الآخر . ولا سبيل الى قيام أحوال سوية للوجود بالنسبة الى الانسان والانسانية الا اذا قام هذا التبادل على قدم وساق فى نشاط تام ، حتى انه لو اضطرب لنشأت أحوال شاذة .

وهكذا فانى فى هذا الكتاب قصدت الى وصف مأساة البحث عن نظرة فى الكون ، وقد خطوت فيه فى طريق جديد نحو نفس الهدف . وبينما الفكر العربى لم يصل الى أى هدف لأنه لم يجرؤ على السير بشجاعة فى بيداء الشك المتعلق بمعرفة العالم ، فانى شققت طريقى وسط هذه البيداء بثقة وهدوء . انه على كل حال شقة ضيقة ، تواجه الواحة الدائمة الخضرة ، واحة الفلسفة الأولية فى الحياة التى تنشأ من الفكر فى ارادة الحياة . بيد انى فى محاولتى الوصول الى فلسفة فى الحياة عن طريق هذا المنهج الجديد أشعر بأنى لم أفعل أكثر من أن أضم المحاولات المتعثرة للبحث عن هذا المنهج الجديد بعضها الى بعض وأن أستخلص منها نتائجها ؛ المحاولات التى قام بها الباحثون الآخرون خلال المدة التى تناولناها .

على أنى عبرت فى هذا الكتاب أيضا عن اعتقادى أن الانسانية يجب أن تجدد نفسها بمزاج عقلى جديد ، اذا كانت لا تريد لنفسها الدمار ، كما عبرت عن ايمانى بأن هذه الثورة سنقع يوما ما ، لو أننا صممنا أن نصبح قوما يفكرون .

لابد اذن من « نهضة » جديدة ، نهضة أعظم بكثير من تلك التى

خرجنا بها من العصور الوسطى واثين ؛ نهضة هائلة تكتشف فيها
الانسانية أن ماهو أخلاقى هو أعلى مراتب الحق وأعلى مراتب العمل ،
وتعانى فيها فى الوقت نفسه تحررها من تلك الفكرة البائسة المتسلطة عليها
التي تدعوها الواقع الذى جررت نفسها فيه حتى الآن .

وسأكون اذن رائدا متواضعا من رواد تلك « النهضة » أحمل الايمان
بانسانية جديدة كمشعل فى ظلام هذا العصر . وانى أستبىح هذا لنفسى
لأنى أومن بأنى وضعت الأساس الراسخ لفكرة الانسانية ، وهى فكرة
بقيت حتى الآن مجرد شعور نبيل ، وضعته فى فلسفة فى الحياة هى ثمرة
تفكير أصيل أولى يمكن أن يكون مفهوما للجميع .

وبهذا ظفرت بقوة اجتذاب واقناع لم تكن لها من قبل ؛ فأصبحت
قادرة الآن على استخلاص النتائج على نحو متين متسق مع الواقع ، وعلى
اثبات كل قيمتها فى داخله .

ألبرت اشفيتسر

يوليو سنة ١٩٢٣

حاشية : سيتلو هذين القسمين من كتابى فى فلسفة الحضارة — وهما
« انحلال الحضارة واعدة بنائها » ثم « الحضارة والأخلاق » — قسمان
آخران أولهما بعنوان « النظرة الكونية فى احترام الحياة » وفيه أعالج
هذه النظرة الكونية التى لم أفعل هاهنا الا أن أقدم مخططا لها من أجل
استخلاص النتائج المتعلقة بمناقشة البحث عن نظرة فى الكون كما قام به
المفكرون حتى يومنا هذا . وفى القسم الرابع والأخير سأتناول مسألة
« الدولة المتمدنية » * .

(*) (لم يصدر ألبرت اشفيتسر هذين القسمين حتى الآن ، رغم مرور
أربعين سنة على وعده هذا — المترجم) .

الفصل السادس

أزمة الحضارة وأسبابها الروحية

العناصر المادية والروحية في الحضارة الحضارة والنظرة الكونية

ان حضارتنا تمر بأزمة شديدة .

وكثير من الناس يظنون أن سبب هذه الأزمة هو الحرب^(١) ، ولكن هذا خطأ ، فان كل ما يتصل بها ليس الا ظاهرة كشفت عن حال عدم التحضر التي نحن عليها . وحتى الدول التي لم تشترك في الحرب ولم يكن للحرب فيها أثر مباشر ، اهتزت فيها دعائم الحضارة ، وان لم يظهر هذا بنفس الوضوح الذي بدا في الدول التي عانت من نتائجها الروحية والمادية .

والآن فلنتساءل : هل هناك فكر حقيقي حتى في انهيار الحضارة على هذا النحو ، وفي الوسائل الممكنة للخروج من هذا المأزق ؟ اننا لا نكاد نعثر به . فالأذكىاء يتخبطون في تاريخ الحضارة ويحاولون أن يفهمونا أن الحضارة نوع من النمو الطبيعي يزدهر في شعوب معينة في أزمان معينة ثم يذبل بالضرورة ، ثم تأتي شعوب جديدة بحضارات جديدة لتحل محل تلك التي صوحت . وحينما يطلب اليهم أن يبينوا ماهي الشعوب المقدر لها أن ترثنا ، حاروا في الجواب . فليست هناك في الواقع شعوب يمكن الظن أنها قادرة على القيام حتى بنصيب من هذه المهمة . فان شعوب الأرض

(١) [يقصد الحرب العالمية الأولى من ١٩١٤ - ١٩١٨ - المترجم] .

كلها قد وقعت — الى حد كبير — تحت تأثير حضارتنا أو افتقارنا الى الحضارة ، حتى انها جميعا تشاركنا المصير ، على درجات متفاوتة . ولا يعثر المرء عند أى شعب من هذه الشعوب على أفكار يمكن أن تؤدي الى أية حركة قوية للحضارة .

فلندع جانبا النظريات البارعة والاستعراضات الشائقة لتاريخ الحضارة ولنهتم — بطريقة عملية — بمشكلة حضارتنا وما تواجهه من أخطار . ولنتساءل : ماهى طبيعة هذا الانحلال فى حضارتنا ، ولماذا حدث؟ ولنبدا فنقرر أن ثمة حقيقة أولية واضحة للعيان . والخاصية المروعة فى حضارتنا هى أن تقدمها المادى أكبر بكثير جدا من تقدمها الروحى . لقد اختل توازنها . فالاكتشافات التى جعلت قوى الطبيعة تحت تصرفنا على نحو لم يسبق له مثيل ، قد أحدثت ثورة فى العلاقات بين الأفراد بعضهم وبعض ، وبين الجماعات ، وكذلك بين الدول . وأثرت معارفنا وازدادت قوتنا الى حد لم يكن فى وسع أحد أن يتخيله . وبهذا أصبحت أحوال الناس المعيشية أفضل من عدة نواح ، لكن حماستنا للتقدم فى المعرفة وأسباب القوة التى بلغناها جعلتنا نتصور الحضارة تصورا ناقصا معيبا . فاننا نغالى فى تقدير انجازاتها المادية ، ولا تقدر أهمية العنصر الروحى فى الحياة حق قدره . ولكن الحقائق بدأت تدعونا الى التفكير . انها تقول بلسان حاد ان الحضارة التى لا تنمو فيها الا النواحي المادية دون أن يواكب ذلك نمو متكافىء فى ميدان الروح هى أشبه ما يكون بسفينة اختلت قيادتها ومضت بسرعة متزايدة نحو الكارثة التى ستقضى عليها .

ذلك أن الطابع الجوهرى للحضارة لا يتحدد بانجازاتها المادية ، بل باحتفاظ الأفراد بالمثل العليا لكمال الانسان ، وتحسين الأحوال الاجتماعية

والسياسية للشعوب ، والانسانية في مجموعها ، وأن تكون عادات التفكير خاضعة لهذه المثل بطريقة حية ثابتة . فحينما يعمل الأفراد على هذا النحو كقوى روحية تؤثر في ذواتها وفي المجتمع ، يمكن حل المشاكل التي تثيرها وقائع الحياة ، والوصول الى تقدم عام خليق بالتقدير من كل ناحية . وليس العنصر الحاسم في تقويم الحضارة ما أنجزته من أعمال مادية ، بل يتوقف مصيرها على كون الفكر يسيطر على الأحداث أو لا يسيطر . والأمر في هذا شبيه بما يحدث في السفر : فان نتيجة الرحلة لا تتوقف على كون السفينة كانت أسرع أو أبطأ قليلا ، بل على كونها تسير في الاتجاه الصحيح وأن قيادتها في يد أمينة .

والثورة في أسباب الحياة بين الأفراد والجماعات والشعوب ، وهي تسير موكب التقدم في الانجازات المادية ، تقتضى من عادة التفكير عند الجماعة المتحضرة مطالب أسمى ، اذا كان عليها أن تبين عن تقدم حقيقى في اتجاه الحضارة الرفيعة ، كما أن زيادة سرعة السفينة تفترض زيادة المتانة في آلات القيادة والتوجيه . والتقدم في المعرفة وأسباب القوة يحدث آثاره فينا كأنه حادث طبيعى . وليس في مقدورنا أن نوجهه بحيث يكون ذا أثر مفيد في العلاقات التي نعيش فيها ، ولكنه يحدث للأفراد والجماعات والأمم مشاكل صعبة متناهية في الصعوبة ، ويجر وراءه أخطارا لا يمكن تقديرها مقدما . وتقدمنا في المعرفة والقوة ، على الرغم ما يبدو في هذا الكلام من مفارقة ، ليس من شأنه أن يجعل أمر تحقيق الحضارة أيسر بل أشد صعوبة . ولو حكمنا حسب الأحداث التي عاناها هذا الجيل والجيلان السابقان عليه ، ففى وسع المرء أن يقول انه يحق له أن يشك في امكان وجود حضارة حقيقية ، بالنظر الى الطريقة التي بها استقبل الناس هذه الانجازات المادية .

وأبرز الأخطار التي تجرّها الانجازات المادية على الحضارة هو أن الناس يصبحون غير أحرار نظرا الى الثورة الحادثة في ظروف الحياة . فأنماط الناس الذين كانوا من قبل يزرعون أرضهم بأنفسهم يصيرون مجرد أجراء في المصانع ؛ والعمال اليدويون والتجار المستقلون يصيرون مجرد مستخدمين . وبهذا يفقدون الحرية الأولية التي يتمتع بها الانسان الذي يسكن في منزله ويتصل مباشرة بالأرض ، أممّه . فضلا عن هذا يفقدون الشعور الواسع المستمر بالمسئولية الذي يوجد عند أولئك الذين يعيشون من عملهم المستقل . ولهذا فان الظروف التي يعيشون فيها أصبحت غير عادية ، ولم يعودوا يمارسون النضال في سبيل الحياة في ظروف سوية نسبيا فيها يستطيع الانسان بفضل مهارته أن يكافح ضد الطبيعة أو ضد منافسات اخوانه ، بل يجدون أنفسهم مضطرين الى الترابط لايجاد قوة تستطيع استخلاص ظروف للحياة أحسن . وبهذا تصبح عقليتهم عقلية غير الأحرار ، وهى عقلية لا تنظر الى مثل الحضارة بالوضوح الكافي ، بل لا بد أن تتشوش حتى تتلاءم مع جو الكفاح المحيط بهم .

انا أصبحنا جميعا — على درجات متفاوتة — غير أحرار في ظروف الحياة الحديثة . ففي كل مرتبة من مراتب الحياة علينا أن نقوم بكفاح أشد قسوة في سبيل الحياة ، يزداد شدة من عقد الى عقد ، بل من عام الى عام . لقد أصبح حظنا في الحياة هو العمل الشاق ، الطبيعي والعقلي على السواء . ولم يعد لدينا وقت لحشد الخاطر وتنظيم الأفكار . وانعدام استقلال الفكر يزداد عندنا ازدياد عدم استقلالنا ماديا . وأينما توجهنا وجدنا أنفسنا ضحايا عيلولة لم يعرف لها من قبل مثيل في قوتها وسعة انتشارها . والمنظمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تزيد سيطرتها

علينا بقدر مايزداد الاحكام في تنظيمها . والدولة بتنظيمها المتزايد القاسى تملك زمامنا امتلاكاً يزداد على الأيام صرامة ، وشمولا . وهكذا نجد أن الوجود الفردى قد تضاءلت قيمته في كل اتجاه ، وازدادت الصعوبة في أن يكون المرء ذا شخصية .

ذلك أن تقدم الحضارة الخارجية يجر وراء هذه النتيجة وهى أن الأفراد ، على الرغم مما يحصلون عليه من مزايا ، يضارون من نواح كثيرة ماديا وروحيا في طاقتهم على الحضارة .

وتقدمنا في الحضارة المادية هو الذى زاد في حدة المشاكل الاجتماعية والسياسية على نحو مدمر . فالمشاكل الاجتماعية الحديثة تزج بنا في صراع طبقى يهز العلاقات الاقتصادية والقومية ويزعزع أركانها . ولو بحثنا في الأسباب العميقة لوجدنا أن التقدم الصناعى والتجارة العالمية هما اللذان أديا الى وقوع الحرب العالمية (الأولى) ، كما أن الاختراعات التى وضعت في أيدينا قوة تدمير هائلة هى التى جعلت الحرب ذات طابع مدمر جعل الغالب والمغلوب على السواء محطمين لمدة لا يرى المرء نهايتها . ثم ان الانجازات التكنيكية هى التى وضعتنا فى موقف يسمح لنا بالقتل من مسافة بعيدة ، والقضاء على أعداد ضخمة من الناس ، حتى اننا نزلنا الى الدرك الأسفل من الانسانية فلم نعد نلبي أى داع من دواعيها ، وصرنا مجرد ارادة عمياء تستخدم أسلحة مخدرة (١) ذات قدرة هائلة على التدمير حتى صرنا عاجزين عن ابقاء التمييز بين المحاربين وغير المحاربين . فالانجازات المادية اذن ليست حضارة ، ولكنها لا تصبح حضارة الا بمقدار ما تستطيع عقلية الشعوب المتمدنية أن توجهها وجهة كمال الفرد والجماعة . لقد خدعتنا مظاهر التقدم فى المعرفة والقوة فلم نفكر فى

(١) [يشير الى الغازات السامة - المترجم .

الخطر الذى تتعرض له من جراء تضاؤل القيمة التى نعطيها للعناصر الروحية فى بناء الحضارة . وأسلمنا أنفسنا تماما لنوع من الرضا الساذج بما حققناه من انجازات مادية رائعة ، وضللنا بفكرة سطحية جدا عن الحضارة ، اذ آمننا بتقدم هو أمر مفروغ منه لأنه متضمن فى الوقائع نفسها . وبدلا من أن نقيم فى فكرنا مثلا عليا يؤيدها العقل وأن نعمل على تكييف الواقع معها ، غررنا بفكرة عن الواقع لا غناء فيها ، وأردنا أن نعيش على مثل مستعارة منها قد قل سموها . وباتخاذنا لهذا الطريق فقدنا كل سيطرة على الوقائع .

وتبعا لهذا فحين كان من الضرورى أن يكون العنصر الروحي فى الحضارة قائما بكل قوته ، سمحنا له بالذبول والضياع .

لكن كيف حدث هذا : أن ضاع منا العنصر الروحي فى الحضارة ؟
لفهم ذلك ، ينبغى أن نعود الى الزمان الذى كان هذا العنصر نشيطا فعلا بيننا على نحو حى مباشر ، وهذا يقودنا الى القرن الثامن عشر .
فمند رجال النزعة العقلية الذين تناولوا كل شىء بالعقل وراغوا الى تنظيم كل شىء فى الحياة عن طريق العقل ، نجد تعبيرا قويا عن العقيدة القائلة بأن العنصر الجوهري فى الحضارة هو الفكر . صحيح أنهم بدأوا يتأثرون بالانجازات الحديثة فى ميدان الكشف والاختراع ، وأنهم نسبوا الى الجانب المادى من الحضارة أهمية مناسبة ؛ لكنهم رغم ذلك رأوا أنه من اليين بنفسه أن العنصر الجوهري القيم فى الحضارة هو العنصر الروحي، فتركز اهتمامهم فى المقام الأول على التقدم الروحي للناس وللانسانية ، وكانوا يؤمنون بالانسانية ايمانا راسخا متفائلا كل التفاؤل .
وعظمة رجال عصر « التنوير » انهم جعلوا مثلا عليا من اكمال

الانسان والمجتمع والانسانية ، وكرسوا أنفسهم لهذه المثل بحماسة .
والقوة التي اعتمدوا عليها في تحقيقها هي الفكر بوجه عام ؛ فطالبوا
العقل الانساني بتحويل الناس وتبديل العلاقات القائمة بينهم ، ووثقوا بأنه
أقوى من وقائع الحياة نفسها .

لكن من أين أتى الدافع الى وضع هذه المثل العليا في الحضارة ،
ووثقتهم بإمكان تحقيقها ؟ أتى من نظرتهم الى العالم .
ان النظرة العقلية الى العالم نظرة متفائلة أخلاقية . وتفاؤلها هو القول
بأن العالم تحكمه غاية عامة موجهة الى انجاز الكمال، ومن هذه الثانية تستمد
مجهودات الأفراد والانسانية عامة — من أجل تأمين التقدم المادى والروحي
— معناها وأهميتها ، كما تستمد ضمانا للنجاح .

وهذه النظرة أخلاقية لأنها تنظر الى ما هو أخلاقي على أنه في اتفاق
مع العقل ، وعلى هذا الأساس تتطلب من الانسان ، وقد تخلى عن مصالحه
الانسانية ، أن يكرس نفسه لكل المثل التي تنتظر التحقيق ، وتتخذ من
المعيار الأخلاقي المعيار لكل حكم . وعادة التفكير ذى النزعة الانسانية هي
بالنسبة الى اتباع المذهب العقلي مسكّل أعلى لا يمكنهم أبدا أن يتخلوا
عنه .

وحيثما بدأ رد الفعل ضد النزعة العقلية عند نهاية القرن الثامن عشر
وبداية القرن التاسع عشر ، وبدأ النقد يرشقها بسهامه ، أخذ على تفاؤلها
أنه سطحي وعلى أخلاقها بأنها عاطفية . ولكن الحركات الروحية التي
تنقدها وتريد أن تحل محلها لا يمكن أن تتقدم في نفس الاتجاه الذي
اتجهت فيه النزعة العقلية رغم نقائصها العديدة ، بما ألهمت الناس من مثل
للحضارة تقوم على العقل . ان طاقة التفكير في الحضارة تتضاءل باطراد
غير ملحوظ . وبقدر ما طرح النظرة الكونية التي قامت بها النزعة العقلية

ظهيراً ، فإن الشعور بالواقعية قد ازدهاد ، حتى انه منذ منتصف القرن التاسع عشر فصاعداً أصبحت المثل تستمد من الواقع لا من العقل ، وهكذا انحدرنا الى حال من عدم المدنية والافتقار الى الانسانية . وهذه أوضح حقيقة يمكن تقريرها عن تاريخ الحضارة ، وأكبرها أهمية .

ماذا تقول لنا هذه الحقيقة ؟ انها تقول ان ثمت ارتباطاً وثيقاً بين المدنية وبين النظرة الكونية . والحضارة حصيلة نظرة في العالم أخلاقية متفائلة . ولن نجد مثل الحضارة توضح وتؤثر في العادات الفكرية عند الأفراد والمجتمع الاً بالتقدير الذي تكون به الفلسفة السائدة مؤكدة للعالم والحياة وفي الوقت نفسه أخلاقية .

أما أن هذه الرابطة الباطنة بين الحضارة وبين النظرة الكونية للشعوب المتحضرة لم تحفظ بالاهتمام الذي تستحقه ، فهذه نتيجة لقلة التفكير الحقيقي في طبيعة الحضارة الجوهرية .

ما هي الحضارة اذن ؟ انها جماع كل تقدم حققه الناس وكل فرد في كل مجال من مجالات العمل ومن كل وجهة نظر، من حيث كون هذا التقدم يساعد الكمال الروحي للأفراد ، فهذا الأخير هو التقدم كل التقدم . والدافع الى التقدم في كل مجال من مجالات العمل ومن كل وجهة نظر انما يأتي الناس من فلسفة متفائلة تؤكد أن العالم والحياة لها قيمة في ذاتيهما ، وتبعاً لهذا تحمل في داخلها دافعا الى أن ترفع الى أسمى قيمة ممكنة كل ما هو موجود بقدر ما يخضع لتأثيرنا . ومن هنا ينشأ الأمل والارادة ، والمجهود الموجه الى اصلاح أحوال الأفراد والمجتمع والشعوب والانسانية . وهذا يفضي الى سيادة الروح على قوى الطبيعة ، والى تكميل الاجتماع الانساني من النواحي الدينية والاجتماعية والاقتصادية والعملية ، والى الكمال الروحي للأفراد والجماعات .

وكما أن توكيد العالم والحياة ، أعنى الفلسفة المتفائلة في الحياة ، هي وحدها القادرة على دفع الناس الى العمل على رفع مستوى الحضارة ، كذلك النظرة الكونية الأخلاقية هي وحدها التي تملك القدرة على جعل الناس يتخلون تماما عن مصالحهم الذاتية ويثابرون على هذا العمل ويكبون على الاكمال الأخلاقى والروحى للفرد بوصفه الموضوع الجوهرى للحضارة فالأخلاق والنظرة الكونية المؤكدة للعالم والحياة تتضافر ما للتفكير فى المثل العليا للحضارة الكاملة الحققة وللعمل على تحقيقها .

فان بقيت الحضارة ناقصة أو انحدر مستواها ، فمرد ذلك فى النهاية الى هذه الحقيقة الا وهى أن النظرة الكونية المؤكدة للعالم والحياة ، أو الأخلاق التى تدعو اليها ، أو كليهما بقى دون انماء أو اعتراه انحلال . وهذا هو ما حدث لنا . ومن البين أن الأخلاق المطلوبة للحضارة قد اصبحت بدون استعمال .

ومنذ عشرات السنين وقد عودنا أنفسنا قياس الأمور بمعايير أخلاقية نسبية ، وعودنا أنفسنا ألا تقول الأخلاق كلمتها فى كل الأمور على السواء . ونعد هذا التخلى عن التمسك بالأحكام الأخلاقية باطراد أنه تقدم فى النزعة العملية .

بيد أن توكيد العالم والحياة قد تززع عندنا . فلم يعد الرجل العصرى يشعر بدافع الى التفكير فى المثل العليا للتقدم والسعى اليها . وكيف نفسه ، الى حد بعيد ، مع النزعة الواقعية . انه أشد استسلاما مما يعترف ، وفى ناحية من النواحي نراه يصرح بالتشاؤم . ذلك أنه لم يعد يؤمن بالتقدم الروحى والأخلاقى للناس وللانسانية ، مع أن هذا التقدم الروحى والأخلاقى هو المنصر الجوهرى فى الحضارة .

وهذا فى توكيدنا للعالم والحياة وفى الأخلاق التى تقول بها سببه طابع

نظرتنا الكونية التي تعاني أزمة منذ منتصف القرن التاسع عشر . لم يعد من الممكن عندنا الوصول الى نظرة في الكون يمكن أن نتعرف فيها معنى وجود الناس والانسانية ، وتكون فيها المثل المتدفقة من توكيد العالم والحياة ومن الارادة الأخلاقية . وانا لندخل تدريجيا في حالة ليس فيها أية نظرة كونية على الاطلاق ، ومن هذا النقص نشأ افتقارنا الى حضارة .

والمسألة الكبرى عندنا اذن هي ما اذا كان علينا أن نتخلى نهائيا عن النظرة الكونية التي تحمل في داخلها المثل الأعلى لاكمال أفراد الانسانية والانسانية بعامة ، تحمله بكل قوته ، وكذلك المثل الأعلى للنشاط الأخلاقي . فاذا نجحنا في اعادة تقرير نظرة كونية فيها يؤكد العالم والحياة على نحو مقنع ، فاننا سنستطيع الهيمنة على انحلال الحضارة المتواصل وبلوغ حضارة حية حققة من جديد . والا قدر علينا أن نشهد اخفاق كل محاولة لوقف الانحلال . ولن نسلك السبيل القويم الا اذا أصبح من الحقائق المسلم بها عامة أن تجديد الحضارة لا يمكن أن يتم الا بتجديد نظرتنا الى الحياة والا اذا قام سعى جديد لايجاد نظرة كونية . والرجل العصري لا يزال خاليا من الشعور الصحيح بالمعنى الكامل لهذه الحقيقة وهي أنه يعيش على فلسفة غير مرضية أو لا يعيش على أية فلسفة . ولا بد أولا أن نشعره بما في هذه الحال من خطورة وعدم طبيعية ، كما أن الأشخاص الذين تبدو عليهم اضطرابات في انتظام جهازهم العصبى لا بد أن نخبرهم بوضوح أن حيوتهم مهددة وان كانوا لا يشعرون بأى ألم . وبالمثل ينبغي علينا أن نهز الناس في هذا العصر وندفعهم الى التفكير الأولى في حقيقة الانسان ومكاته في هذا العالم ، وماذا يريد أن يفعل بحياته . لأنهم حين ينطبعون بضرورة اعطاء معنى لوجودهم وقيمة وبهذا

يشعرون بالتعطش الى ايجاد نظرة كونية ، هنالك ، وهنالك فقط ، تتوافر
الأسباب الأولية لقيام أحوال روحية نستطيع فيها من جديد انشاء حضارة.
لكن لمعرفة الطريق الى فلسفة في الحياة مرضية ، لا بد من أن نرى
بوضوح لماذا نجح الكفاح الذي قامت به الروح الأوربية لتأمين هذه
الفلسفة حيننا من الزمان ، لكنه خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر
انتهى الى نهاية بائسة .

ولأن تفكيرنا لم يعر مسألة الحضارة الا أقل اهتمام ، لوحظ أن المظهر
الجوهري لتاريخ الفلسفة هو تاريخ كفاح الانسان من أجل ايجاد نظرة
كونية . فان نظرنا اليه من هذه الناحية ، وجدناه يكشف عن مأساة .

الفصل السابع

مشكلة النظرة الكونية المتفائلة

- الفكرة الغربية والفكرة الهندية عن الحضارة •
الكفاح في سبيل نظرة كونية متفائلة
التفاؤل والتشاؤم
التفاؤل والتشاؤم والأخلاق

في نظرنا نحن الغربيين أن الحضارة هي : أن نعمل في وقت واحد لتكميل أنفسنا والعالم .

لكن هل النشاط الموجه الى الخارج والنشاط الموجه الى الباطن ينتسب كل منهما الى الآخر بالضرورة ؟ وهل الاكمال الروحي والأخلاقي للفرد ، هذا الاكمال الذي هو الغاية القصوى من الحضارة ، هل لا يمكن تأمينه اذا كان يعمل لنفسه فقط ويدع الدنيا وأحوالها لشأنها ؟ ومن الذي يضمن لنا أن سير العالم يمكن التأثير فيه بحيث يساعد على تحقيق الغاية من الحضارة — ألا وهي تكميل الفرد ؟ ومن ذا الذي يقول لنا ان له معنى يمكن تكميله ؟ أليس كل عمل موجه الى العالم تشتتينا لما يمكن أن يوجهه الى "أنا نفسي" ، أنا الذي يتوقف عليه في النهاية كل شيء ؟

هذه الشكوك دفعت تشاؤم الهنود وتشاؤم شوبنهاور الى رفض ايلاء أية أهمية الى الانجازات المادية والاجتماعية التي تولف الجزء الخارجى المتطور من الحضارة . ان الفرد لا يهتم بالمجتمع والأمة والانسانية ؛ بل يسعى الى أن يجرب في نفسه سيادة الروح على المادة .

وهذا أيضا من الحضارة من حيث أنه سعى لتحقيق غايتها النهائية ،
أعنى الاكتمال الروحي والأخلاقي للفرد . فاذا كنا معشر الغربيين ننظر الى
هذا الموقف على أنه ناقص ، فيجب علينا ألا نقرر ذلك ييقين مبالغ فيه .
فهل التقدم الخارجى للانسانية والاكتمال الأخلاقى والروحي للفرد
يرتبطان معا كما يخيل الينا ؟ أفلا تقسر أمورا بعضها على بعض ، تحت
تأثير وهم ، بينما هى متميزة ؟ وهل انتصار الروح فى نوع من الأعمال
يأتى بربح للأعمال الأخرى ؟

ان ما جعلناه مثلا أعلى ، نحن لم نعمل لتحقيقه . لقد أضعنا أنفسنا
فى التقدم الخارجى ، وتركنا كل تقدم فى الحياة الأخلاقية والحياة الباطنة
للفرد يقف . فلم تتمكن من ايجاد سند عملى لصحة نظرتنا فى ماهية
الحضارة . ولهذا لا نستطيع أن ندع جانبا تلك النظرة الأضيق ، بل علينا
أن نتفاهم واياها .

وسياتى وقت — الاعداد له قائم منذ الآن — فيه لا بد للتفكير المتشائم
والتفكير المتفائل أن يلتقيا ويتناقشا عمليا ، بعد أن ظل كل منهما ينظر الى
الأخر نظرتة الى غريب . لقد شرع فجر الفلسفة العالمية فى البروغ .
وستخذ شكلها من كفاح حول : هل فلسفة الحياة ستكون متفائلة
أو متشائمة .

ان تاريخ الفلسفة الغربية هو تاريخ الكفاح من أجل ايجاد نظرة فى
الحياة متفائلة . واذا كانت شعوب أوروبا فى العصر القديم والعصر الحديث
قد أفلحت فى ايجاد حضارة ، فما ذلك الا لأن النظرة الكونية التى سادت
فى فكرها كانت نظرة متفائلة ، أخضعت دائما النظرة المتشائمة ، وان لم
يكن فى وسعها أن تقضى عليها تماما .

والمعارف التي ظفرنا بها خلال تاريخ الفلسفة ليست في ذاتها بشيء ،
انما هي دائما في خدمة نظرة في العالم فيها وحدها تبليغ معناها الحقيقي .
لكن الأمر الجوهري فيما يتعلق بالناقشة التي تثار في كل مناسبة هو أنها
لم تحل أبداً علناً . فكلتا النظرتين في العالم لم يوضع وجهها لوجه وتسمع
وجهة نظر كل منها . أما أن النظرة المتفائلة هي وحدها الصحيحة فهذا
اعتقاد يتقبل على أنه أمر يبين بنفسه . والشئ الوحيد الذي ينظر اليه
على أنه مشكلة هو كيف ترتب كل معرفة ممكنة في الموكب الظاهر لاثبات
الانتصار على النظرة الأخرى ، ولتحطيم كل ماعسى أن يطل برأسه دفاعا
عنها .

ولما كانت النظرة المتشائمة لم تشعر بحضورها فعلا ، فان الفكر
الغربي يبدي اعراضا متعاليا عن فهمها ، على الرغم من أن لديه القدرة
على الكشف عنها . وعندما لا يعبر اهتماما كبيرا للنشاط الموجه نحو
العالم ، كما هي الحال عند اسپينوزا ، فان رد فعلها المباشر هو رفضها .
لكن كل تفكير فاحص عن حقيقة الطبيعة مكروه في الغرب لأنه يمكن أن
يؤدي إلى الموقف المركزي للعقل البشري في الكون وتوكيده . ولأن
المادية يحتمل أن تكون آخر حليف للتشاؤم ، فان التفكير الغربي يقوم
بنضال مرير ضده .

وفي المناقشات التي دارت حول مشكلة نظرية المعرفة من ديكرت
حتى كنت وبعده ، كان الدفاع في صالح قضية النظرة الكونية المتفائلة .
وهذا هو السبب في الهجوم العنيد المتواصل على كل محاولة للنيل من
العالم الحسى أو انكاره . وكنت ، باثباته أن الزمان والمكان لا وجود لهما
الا في العقل ، يأمل أن يؤمن موقف النظرة الكونية المتفائلة التي قالت بها
النزعة العقلية بكل مثلها ومطالبها . وهذا هو الذى يفسر كيف أن أدق
الدراسات في نظرية المعرفة قد صاحبها أكثر النتائج سذاجة فيما يتصل

بالنظرة الكونية . والمذاهب الفكرية العظمية التي تلت كنت مهما يكن من اختلافها بعضها عن بعض في الموضوعات وطرق التفكير ، تتفق كلها في أنهم جميعا في قصورهم الفكرية المحلقة بين السحاب يجعلون النظرة الكونية المتفائلة هي المسيطرة في الكون .

التوفيق بين أهداف الانسانية وأهداف الكون على نحو مقنع منطقيا : تلك هي المحاولة التي فيها تخدم الفلسفة الأوربية النظرة الكونية العالمية . وكل من لا يساعد ، أو لا يكثرث ، يعد عدوا .

لقد أصابت الفلسفة في عدائها للمادية العلمية . والمادية قد أثرت في هز موقف النظرة الكونية المتفائلة أكثر مما أثر شوپنهاور ، وان لم تهاجمها بطريقة صريحة أبدا . وبعد أن سمح لها أن تجلس على مائدة واحدة مع الفلسفة ، بعد انهيار المذاهب الكبرى ، وتواضع الفلسفة ، وطنت نفسها على أن تجد اللهجة التي تود الفلسفة أن تجرى المناقشات بها . والعلم الطبيعي في تفلسفه ومناقشته لمذاهب دارون وغيره قام بمحاولات ساذجة لبسط تاريخ التطور الحيواني الذي أفضى الى الانسان ، بحيث يظهر الانسان وما يتبع ذلك من أمور روحية بمثابة الغاية من عملية التطور العالمي ، كما في المذاهب النظرية . لكن على الرغم من حسن القصد في محاولات المادية ، هذا الضيف البروليتارى ، فان المناقشة ماكان من الممكن أن تهتم بالروح القديمة . فماذا عسى يفيد هذا الضيف من الظهور بمظهر أحسن مما هو مشهور عنه ؟ لقد أتى معه باحترام أكبر للطبيعة والوقائع أكثر مما عهد في تقرير النظرة الكونية المتفائلة . ولهذا فانه زعزعا وان لم يقصد الى ذلك قصدا .

وليس في وسعنا أبدا أن نعود الى عدم الاهتمام بالطبيعة والعلم كما كانت الحال في ابتداء الفلسفة ، كما لا تتوقع عودة مذهب فكرى يجعل

من الممكن على أى نحو مقنع أن نكتشف فى العالم أهداف الانسانية وغاياتها ، كما كان الشأن بواسطة استخدام المناهج القديمة . ولهذا فان النظرة الكونية المتفائلة لم تعد فى نظرنا بيّنة بنفسها أو يمكن البرهنة عليها بفنون الفلسفة . وعليها أن تعدل عن محاولة ايجاد أساس راسخ لها .

وانما نشأ الخلط نتيجة كون النظرتين المتفائلة والمتشائمة لم تظهرها فى تاريخ الفكر الانسانى صافيتين خالصتين ، بل كانت علاقتهما عادة بحيث تكون احدهما السائدة ، بينما يكون للأخرى صوتها فى المشكلة دون أن يعترف بها صراحة ورسميا . ففى الهند نجد النزعة الى توكيد العالم والحياة تحتفظ للتشاؤم بنصيب من الاهتمام بالحضارة الظاهرية التى ينكرها التشاؤم اسما . وهذا التشاؤم يتسرب الى نفوسنا قارضا من الطاقات الحضارية التى للنظرة المتفائلة ، وكانت نتيجة ذلك أن ايماننا بالتقدم الروحى للانسانية قد ولى عنا . ومن نتائج التشاؤم أيضا أننا نسلك سبيلنا فى الحياة أينما كنا بمثل متداعية .

ان التشاؤم استنكار لارادة الحياة ، ويوجد حيث الانسان والمجتمع لم يعودا تحت ضغط كل تلك المثل فى التقدم التى يجب أن تبتكرها ارادة حياة منطقية مع نفسها ، بل غاصا الى مستوى يجعل الواقع فى نطاق واسع من الحياة هو هو الواقع ولا شىء سواه .

وحيث يكون التشاؤم فعلا على هذا النحو المجهول الهوية ، يكون خطره على الحضارة أشد . هنالك يهاجم أقوم الأفكار المتعلقة بتوكيد الحياة ، بينما لا يمس أقلها قيمة . ومثله مثل منبع خفى من منابع القوة المغناطيسية ، تراه يحدث اضطرابا فى فرجار النظرة الكونية فيتخذ مسارا

خاطئا دون أن يشعر به . وهكذا فان هذا الخليط غير المعترف به من التفاؤل والتشاؤم في تفكيرنا ستكون نتيجته أن نستمر في الاشادة بالنعم الظاهرية للحضارة وهي أمور لا أهمية لها عند التفكير المتشائم ، بينما نهمل ما يراه وحده أمرا ذا قيمة ، أعنى السعى نحو تحقيق الكمال الباطن . والرغبة في التقدم المتجه الى موضوعات الحواس تستمر في نشاطها لأنها تغذى بالواقع ، بينما الرغبة الساعية نحو ماهو روى يصيبها النفاذ ، لأنها ترتطم بالدافع الباطن الصادر عن ارادة الحياة المفكرة . وحينما ينحصر المد فان الأشياء التى تنزل الى الأعماق يقذف بها الى الشاطئ بينما الأشياء المسطحة تبقى عائمة .

فالانحلال الذى دَبَّ فينا ، لو أرجع الى نظرنا الكونية وما نجم عنها ، انما مرده الى هذه الحقيقة وهي أن التفاؤل الحقيقى قد ولى عنا دون أن نشعر . اننا لسنا جنسا أصابه الضعف واتباه الانحلال بسبب الافراط فى التنعم بالحياة فأصبح فى حاجة الى التماسك لاطهار القوة والمثالية وسط عواصف التاريخ . لكن على الرغم من أننا احتفظنا بقوتنا فى معظم مرافق الحياة ، فاننا روحيا مصابون بالهزال . ونظرتنا فى الحياة بكل ما يتوقف عليها قد انحط مستواها سواء للأفراد وللجماعات . والقوى العليا للارادة والتأثير صارت عاجزة فينا ، لأن التفاؤل الذى كان يجب عليها أن تستمد منه قوتها قد شاع فيه التشاؤم عن غير شعور بذلك .

ومن العلامات المميزة لوجود التفاؤل والتشاؤم معا متساكين فى منزل خال من الفكر — أن كلا منهما يغدو لابساً ملابس الآخر ، حتى ان ماهو تشاؤم فعلا يبدو بيننا على أنه تفاؤل ، والعكس بالعكس . فما نظر اليه على أنه تفاؤل فى نظر جمهور الناس هو الملكة الطبيعية أو المكتسبة لرؤية

الأشياء في أجمل ضوء ممكن ، وما تلك الرؤية الا نتيجة لانخفاض مستوى المثل بالنسبة الى المستقبل والحاضر على السواء . ان من يمرض بالسل تفضى به سموم المرض الى حالة تسمى « اليوفوريا » ، فيها يشعر شعورا واهما بالصحة والقوة . وبالمثل نجد تفاؤلا ظاهريا قائما في الأفراد وفي المجتمع يتناسب مع مقدار اصابتهم بالتشاؤم دون أن يكونوا على علم بذلك .

ان التفاؤل الحق لا شأن له بأى حكم مهديء ، بل التفاؤل عبارة عن تأمل المثل الأعلى والرغبة فيه تحت ضوء توكيد للحياة والعالم عميق منطقي مع نفسه ، لأن العقل المتجه هذا الاتجاه يسير بوضوح في النظر ونزاهة في الحكم وهو يقوم الأشياء ، وهو يبدو في نظر عامة الناس بمظهر التشاؤم . أما أنه يريد أن يهدم المعابد القديمة لاعادة بنائها بشكل أفخم — فهذا أمر ينظر اليه التفاؤل العامي على أنه تجديف لا يخلق به .

فالسبب اذن في أن التفاؤل المشروع الوحيد ، أعنى تفاؤل الارادة الملهمة من الخيال ، عليه أن يقوم بكفاح شاق ضد التشاؤم — هو أن عليه أولا أن يلقي به في تفاؤل عامي ويهتك قناعه ، وتلك مهمة لن يفرغ منها التفاؤل أبدا ، ولا ينبغي له أن يتصور أنها ستنتهي أبدا ، لأنه طالما يسمح للعدو بالظهور في أية صورة ، فهناك خطر على الحضارة ، فان حدث هذا فان النشاط لتحقيق أهداف الحضارة يتضاءل دائما ، حتى لو بقي الرضا عن انجازاتها المادية قويا كما كان من قبل .

فالتفاؤل والتشاؤم ليسا اذن في الاعتماد بثقة متفاوتة على مستقبل الأشياء القائمة ، بل فيما تريد الارادة أن يكون عليه المستقبل . انهما ليسا صفتين للحكم ، بل للارادة . وهذه الحقيقة ، وهي أن التعريف غير المقبول للتفاؤل والتشاؤم قد كان منتشرا جنبا الى جنب مع التعريف

الصحيح ، بحيث أصبح ثم أربعة أمور بدلا من اثنين ، تقول ان هذه الحقيقة سهلت الأمر على انعدام التفكير بأن خدعتنا عن حقيقة التفاؤل : ما هي . فأصبح ينظر الى تشاؤم الارادة على أنه تفاؤل في الحكم ، واطرح تفاؤل الارادة بوصفه تشاؤما في الحكم . ولا مناص من اتزاع الورقتين الزائفتين حتى لا يستمر خداع العالم على هذا النحو .

والآن ماهى العلاقة القائمة بين التفاؤل والتشاؤم من ناحية ، وبين الأخلاق من ناحية أخرى ؟

أما أن هناك علاقة وثيقة خاصة بينهما فهذا واضح من هذه الحقيقة وهى أنه فى فكر الانسانية كلا النضالين : النضال من أجل النظرة المتفائلة أو المتشائمة ، والنضال حول الأخلاق — كلاهما متضمن فى الآخر . ومن المعتقد عامة أن الكفاح من أجل الواحد يتضمن فى الوقت نفسه كفاحا من أجل الآخر .

وهذه العلاقة المتبادلة مناسبة للفكر كل المناسبة . فاذا وضع للأخلاق أساس ، فان الحجج المتفائلة أو المتشائمة تدخل فى العملية عن غير وعى ، كما تدخل الحجج والاعتبارات الأخلاقية حينما يراد تقرير التفاؤل أو التشاؤم . وفى هذه العملية يؤكد الفكر الغربى الأهمية الكبرى لتبرير مذهب أخلاقى قائم على توكيد الحياة ، أى مذهب فعّال ، ويظن أنه بهذا وحده أثبت دعوى التفاؤل فى نظرتة الى العالم . أما بالنسبة الى التفكير الهندى فأهم شىء هو ايجاد أساس منطقى للتشاؤم ، بينما تبرير مذهب أخلاقى قائم على انكار الحياة هو أمر فرعى .

والخلط الناشء عن عدم التمييز بين الكفاح من أجل التفاؤل والتشاؤم والكفاح من أجل الأخلاق قد ساعد أكثر من أى شىء آخر على الحيلولة دون بلوغ التفكير الانسانى مرتبة الوضوح .

وتلك كانت غلطة سهلة الوقوع . لأن السؤال عما اذا كان سيكون
ثم توكيد أو انكار للحياة والعالم ينطلق في الأخلاق بنفس الطريقة كما
في التنازع بين التفاؤل والتشاؤم . ان الأشياء التي تنتسب بطبعها بعضها
الى بعض تشعر بأنها يجذب بعضها الى بعض ، حتى ان التفاؤل يعتقد
طبعاً أنه يمكنه أن يستند الى نظام أخلاقي توكيدي ، بينما التشاؤم يعتقد
نفس الأمر بالنسبة الى نظام أخلاقي انكاري . ومع ذلك فان النتيجة
كانت دائماً حتى الآن أنه لا واحد من هذين الشيتين الوثيقي الارتباط
يمكن أن ينهض راسخ الدعائم ، لأن واحدا منهما لم يختر أن يعتمد على
نفسه فحسب .

الفصل الثامن

المشكلة الأخلاقية

الصعوبات في النظرة الأخلاقية
أهمية التفكير في الأخلاق
البحث عن مبدأ أساسي في الأخلاق
الأخلاق الدينية والأخلاق الفلسفية *

كيف وصلت الانسانية الى التفكير في الأخلاق والتقدم في هذا الميدان من ميادين الفكر ؟

ان من يتم برحلة خلال تاريخ بحث الانسان عن الأخلاق تتبدد أمام ناظره صورة من الاختلاط والاضطراب . فالتقدم في الفكر الأخلاقي بطيء متعثر على نحو لا يمكن تمليله . أما أن النظرة العلمية للعالم يمكن تمويقها من حيث النشوء والنمو — فهذا أمر مفهوم الى حد ما ، لأن تقدمها توقف كثيرا أو قليلا على فرصة وجود مراقبين موهوبين ، كانت اكتشافاتهم في ميدان العلوم الدقيقة واكتناه أسرار الطبيعة مطلوبة أولا لايجاد آفاق جديدة وتحرير طرائق جديدة للتفكير .

أما في الأخلاق فالفكر قد انكفأ على نفسه ، لأنه ينبغي عليه أن يعنى بالانسان نفسه وبنموه الذي يمضى بعملية من التسلسل العلى من الداخل . لماذا اذن لم يحقق تقدما أحسن ؟ لأن الانسان نفسه هو المادة التي يجب أن توضع موضع البحث والتشكيل .

ان الأخلاق وعلم الجمال أنصاف (١) أولاد الفلسفة . فكلاهما يعالج

(١) [أنصاف أولاد : Step-children ، Stiefkinder ، أى أولاد الزوجة بالنسبة الى الزوج أو أولاد الزوج بالنسبة الى الزوجة — من زواج سابق]

موضوعا يخجل من أن يخضع نفسه للتفكير ، لأن كليهما يندرج في نطاق يمارس فيه الانسان نشاطه الخلاق . أما في العلم فالانسان يلاحظ مجرى الطبيعة ويصفه ويحاول النفوذ الى أسرارها . وفي الأمور العملية يستخدم العلم ويكيفه بتطبيق ما أدركه من الطبيعة خارج ذاته . لكنه في نشاطه الأخلاقي والفنى يستخدم المعرفة ويطبّع الدوافع والادراكات والقوانين التى تنشأ في داخل ذاته . وتقرير هذه الأمور تقريرا راسخا وخلق المثل منها هما محاولة يمكن أن تكون ناجحة الى مدى محدود فحسب . والفكر يقع خلف المادة التى يعمل فيها .

وهذا واضح من هذه الحقيقة وهى أن الأمثلة التى بها تحاول الأخلاق وعلم الجمال أن يعملوا في الواقع ليست محكمة تماما وغالبا ما تكون تافهة، وتوكيداتا بعيدة عن البساطة ، ويناقض بعضها بعضا . وما يفيد الفنان من أحسن الكتب في علم الجمال قليل . وكذلك الشأن مع رجل الأعمال الذى يبحث في كتاب في الأخلاق عن وسيلة لأرشاده في موضوع معين عن كيفية التوفيق بين مطالب أعماله وبين مطالب الأخلاق — من النادر أن يجد أية معلومات تفيد .

على أن عدم كفاية علم الجمال ليست بذات أهمية كبيرة بالنسبة الى الحياة الروحية للانسانية . فالنشاط الجمالى هو دائما من الشئون الخاصة للأفراد الذين تنمو مواهبهم الطبيعية بدراسة الأعمال الفنية خيرا منه بالنظر في النتائج التى وصلت إليها نظريات علم الجمال .

أما بالنسبة الى الأخلاق فالأمر متعلق بالنشاط المبدع عند جمهرة الناس ، وهو نشاط يتحدد الى مدى واسع بالمبادئ السارية في تفكير العصر عامة . وانه لأمر محزن حقا هذا الافتقار الى التقدم في الأخلاق رغم أنه ممكن .

ان الأخلاق وعلم الجمال ليسا علمين . ان العلم من حيث هو وصف الحقائق الموضوعية ، وتقرير ارتباطها بعضها ببعض ، واستخلاص النتائج منها — لا يقوم الا اذا كان ثمت تسلسل في الوقائع المتشابهة يمكن أن يوضع موضع البحث ، أو واقعة مفردة في تسلسل الظواهر ، أى حين تكون ثم مادة يمكن تنظيمها تحت قانون مقرر . لكن ليس ثم علم لما يريده الانسان وما يفعله ، ولا يمكن أن يكون ثم علم من هذا القبيل . فها هنا لا توجد غير حقائق ذاتية متنوعة كل التنوع الى غير نهاية ، ترابطها المتبادل يقع داخل الذات الانسانية الحافلة بالأسرار .

أما ما يمكن عده علما فهو تاريخ الأخلاق وحده ، ولكن بالقدر الذى به يكون تاريخ حياة الانسان الروحية ممكنا علميا .

ليس ثم اذن أخلاق علمية ، بل فكر أخلاقى . وعلى الفلسفة أن تتخلى عن الوهم الذى طالما ذاعبها حتى العصر الحاضر . ماهو خير وما هو شر ، والاعتبارات التى تشجع على فعل الواحد وتجنب الآخر — تلك أمور لا يستطيع امرؤ أن يتحدث عنها مع جاره حديث الخبير . وكل ما يستطيع أن يفعله هو أن يدلّه على مايجده فى نفسه مما يمكن أن يؤثر فى كل الناس ، مايجده على نحو أعدل وأقوى وأوضح حتى تستحيل الضوضاء الى موسيقى .

لكن هل ثم معنى فى حرث أرض للمرة الأولى بعد الألف ؟ أليس كل ما يمكن أن يقال فى الأخلاق سبق أن قاله لاوتسيه ، وكونفوشيوس ، وبوذا وزرادشت ، ثم أموس وأشعيا ، ثم سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس ؛ ثم أبيقور والرواقيون ؛ ثم يسوع وبولس ؛ ثم المفكرون فى عصر النهضة ، وعصر التنوير وعصر النزعة العقلية ؛ ثم لوك

وشيفتسبرى وهيوم ، ثم اسپنوزا وكنت ، ثم فشتته وهيجل ، ثم شوپنهور ونيتشه وغيرهم ؟ هل يمكن أن نتجاوز كل متناقضات الماضى هذه الى عقائد جديدة يكون لها تأثير أقوى وأطول مدى ؟ وهل يمكن تركيب لب أفكار هؤلاء المفكرين جميعا فى فكرة عن الأخلاق توحد كل الطاقات التى يهيون بها ؟ ينبغى أن نأمل ذلك ، اذا كان يحق لنا ألا نياس من مصير الجنس البشرى .

هل التفكير فى الأخلاق يمد العالم بمزيد من الأخلاق ؟ ان الصورة المشوشة التى يقدمها لنا تاريخ الأخلاق تكفى لجعل الانسان يشك . ومن ناحية أخرى فان المفكرين الأخلاقيين أمثال سقراط وكنت أو فشتته كان لهم تأثير أخلاقى فى كثير من معاصريهم . وكل حركة احياء فى ميدان الأخلاق صاحبتهها حركات أخلاقية جعلت الجيل المعاصر أقدر على القيام بواجباته . ولو افتقر عصر" الى العقول التى تحمله على التفكير فى الأخلاق فان مستوى الأخلاق يهبط ، وتهبط معه قدرته على الاجابة عن المسائل التى تتبدى .

وفى تاريخ الفكر الأخلاقى نحن نجول فى الدوائر الداخلية للتاريخ العالمى . والأخلاق هى أولى القوى التى تشكل الواقع وأبرزها . انها المعرفة المحددة التى يجب انتزاعها من الفكر . وما عداها فثانوى . ولهذا السبب فان كل من يعتقد أنه يستطيع أن يسهم بقسط فى توفير الوعي الأخلاقى للجماعة والأفراد — له الحق فى أن يتكلم الآن ، مع أن المسائل السياسية والاقتصادية هى التى يعنى بها العصر الحاضر ويطلب بدراستها . ذلك لأن ما يبدو غير مناسب هو بعينه المناسب فعلا . ولن نستطيع أن نقوم بشئ له صفة الدوام فى مسائل الحياة الاقتصادية والسياسية الا اذا عالجنها كمن يحاولون أن يفكروا تفكيرا أخلاقيا .

وكل أولئك الذين يسهمون في تقدم الأخلاق ، على نحو أو آخر ، يعملون في سبيل قيام السلام والرفاهية في العالم . انهم يخوضون غمار السياسة العليا ، والاقتصاد الوطنى الأعلى ، وحتى لو كان كل ما يستطيعون فعله ليس شيئاً آخر غير جعل التفكير الأخلاقى حاضراً ، فانهم مع ذلك انما يؤدون عملاً جليلاً . فكل تفكير فى الأخلاق يؤدى الى نتيجة واحدة هى رفع الاستعداد العام للأخلاق وإيقاظه .

لكن وان كان من المؤكد أن كل عصر يعيش على الطاقات المنبثقة عن تفكيره فى الأخلاق ، فان من المؤكد أيضاً أن الأفكار الأخلاقية التى شاعت بعد عصر طويل أو قصير قد فقدت قدرتها على الاقتناع . لماذا لم يلق أى مذهب أخلاقى غير نجاح جزئى مؤقت ، ولم يستمر ؟ ولماذا صار تاريخ الفكر الأخلاقى للانسانية تاريخاً حافلاً بالوقفات والنكسات ؟ ولماذا لم يتحقق تقدم عضوى يسمح لعصر أن يبنى على انجازات العصر السابق عليه ؟ ولماذا نعيش — فى ميدان الأخلاق — فى مدينة من الخرائب ، فيها كل جيل يبنى لنفسه ها هنا ، ويبنى الآخر ها هناك ؟

لقد قال شوپنهاور : « الدعوة الى الأخلاق سهلة ، ولكن وضع أساس لها صعب » — وهذا القول يكشف عن طبيعة المشكلة .

وفى كل محاولة للفكر فى الأخلاق يشاهد — بوضوح أو بغير وضوح — بحث عن مبدأ أساسى للأخلاق ، لا يحتاج الى سند خارج ذاته ، ويضم فى داخله مجموع المطالب الأخلاقية . لكن لم يفلح أحد فى صياغة هذا المبدأ . انما كشف عن بعض عناصره وقدم على أنه كل ، الى أن قامت الصعوبات فقضت على هذا الوهم ، وهم أنه كل . وهكذا لم تعش الشجرة لتبلغ الشيخوخة ، رغم أنها بدأت فى النمو رائحة ، لأنها

كانت عاجزة عن ارسال جذورها الى الطبقة الرطبة التي تستطيع أن تغذيها باستمرار .

وفوضى النظريات الأخلاقية يمكن أن تكون مفهومة الى حد ما حالما يدرك المرء أننا بازاء آراء مختلفة يناقض بعضها بعضا تتصل بشذرات من المبدأ الأساسى . والسرى تناقضها هو نقصانها . فثمت جانب أخلاقى فيما يعترض به كنت على أخلاق النزعة العقلية ، وكذلك فيما يضعه بديلا عنها ؛ وذلك فى الجزء من كتابات كنت الذى يعارضه شوپنهور ، كما فى الجزء الذى يحل محله فى المذهب الأخلاقى عند الأخير . وشوپنهور أخلاقى فى النقط التى يهاجمه فيها نيتشه ، كما أن نيتشه أخلاقى فيما يعترض به على شوپنهور . وما نحن فى حاجة اليه هو أن نعر على الوتر الأساسى التى تأتلف فيه نشازات هذه النظرية الأخلاقية المتعددة المتناقضة من أجل ايجاد تناغم وانسجام .

وعلى هذا فان المشكلة الأخلاقية هى مشكلة المبدأ الأساسى للأخلاق المؤسس فى الفكر . ماهو العنصر المشترك الخير فى الأشياء المتعددة التى نشعر بأنها خير ؟ هل هناك نظرة فى الخير صادقة صدقا كليا ؟ فان وجدت ، فما هى ، والى أى مدى هى حقيقية وضرورية بالنسبة الى ؟ وما تأثيرها فى استعدادى العام وفى أفعالى ؟ وبأية علاقات تربطنى بالعالم ؟

لهذا ينبغى تركيز الفكر على المبدأ الأساسى فى الأخلاق . أما مجرد تقديم ثبت بالفضائل والواجبات فمثله مثل عزف نعمات خبط عشواء على البيانو والزعم بأن ذلك موسيقى . وحينما نصل الى مناقشة آراء الأخلاقيين الأوائل ، فلن نهتم الا بالعناصر التى تساعد على وضع مذهب أخلاقى ، وليس بالطريقة التى تمت بها الدعوة الى أى مذهب منها .

والا فلن تنجح أية محاولة لتحقيق النظام في هذه الفوضى . ولكم استبدت الحيرة بفريدرش يودل في كتابه عن تاريخ الأخلاق ، وهو أهم كتاب في بابهِ اليوم^(١) ، حينما حاول تقدير القيم النسبية لوجهات النظر الأخلاقية المختلفة ! لقد أخفق في الحكم عليها مباشرة ببعدها عن مبدأ أساسى أولى للأخلاق ، ولهذا عجز عن وضع معيار للمقارنة بينها . ولهذا لا يقدم لنا غير مسح عام للنظرات الأخلاقية ، وليس تاريخاً للمشكلة الأخلاقية .

ولنتساءل الآن : هل في البحث عن مبدأ أساسى للأخلاق نحن لا نعنى الا بالمحاولات المباشرة التي قامت بها الفلسفة لايجاده ؟ كلا ، نحن نعنى بكل محاولة من هذا القبيل ، سواء محاولات الدين والمحاولات الأخرى غير الدينية ، اذ ينبغي علينا أن نمر من خلال تجربة الانسانية كلها في بحثها عن الأخلاق .

وقيام سور حاجز بين الأخلاق الفلسفية والأخلاق الدينية انما نشأ عن فكرة خطأ تقول ان الأولى علمية والثانية غير علمية . والواقع هو أنه لا هذه ولا تلك علمية ، بل كلتاهما مجرد فكر ؛ وكل ما في الأمر أن احدهما تحررت من قبول النظرة الكونية الدينية التقليدية ، بينما الأخرى لا تزال مرتبطة بها .

يبد أن هذا الفارق فارق نسبي فحسب . صحيح أن الأخلاق الدينية تهيب بسلطة عالية على الطبيعة ، لكن هذه هي بالأحرى الصورة التي

(١) Friedrich Jodl : Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft.

« تاريخ الأخلاق بوصفها علما فلسفيا » : الطبعة الثانية في مجلدين (المجلد الأول سنة ١٩٠٦ ؛ المجلد الثاني سنة ١٩١٢) . وهو لا يتناول غير تاريخ الأخلاق في الفلسفة الغربية وحدها .

تتبدى عليها . والواقع أنها مهما ارتفعت فانها ستسعى لايجاد مبدأ أساسى للأخلاق مستقل . وفى كل عبقرية دينية يحيا مفكر أخلاقى ، وكل أخلاقى يتفلسف بعمق حقا هو صاحب دين على نحو أو آخر .
ولا أدل على عدم تميز الحدود بينهما من الأخلاق عند الهنود . أهى دينية ، أم فلسفية ؟ لقد نشأت فى فكر الكهنة ، وتدعى أنها عرض أعمق لمطالب الدين ، لكن جوهرها فلسفى . وبوذا وغيره يحاولون الوثوب من الحلول الى الالحاد ، لكنهم لا يتخلون عن الادعاء أنهم دينيون .
واسينوزا وكنت ، اللذان يعدان من بين الأخلاقيين الفلاسفة ، ينتسبان ، اذا حكمنا عليهما بحسب الاتجاه العام فى فكرهما ، الى مملكة الأخلاق الدينية .

وانما يتوقف الأمر كله على فارق نسبى فى مناهج التفكير . ففريق يعمل فى اتجاه المبدأ الأساسى فى الأخلاق بمنهج أكثر عيانية intuitiv وفريق بمنهج أكثر تحليلا . لكن الفاصل فى الأمر ليس هو المنهج ، بل العمق فى التفكير . فالمفكر الأكثر عيانا intuitiv ينتج فكره الأخلاقى كالفنان الذى يفتح آفاقا جديدة بابداع أثر فنى مهم . وفى الكلمات الأخلاقية البعيدة المدى ، مثل طوباوات (١) المسيح ، يتجلى المبدأ الأساسى للأخلاق . هناك نرى تقدما فى تقرير ماهو أخلاقى ، حتى لو كان وضع الأساس لا يتقدم بنفس الطريقة .

ومن ناحية أخرى ، فان البحث عن المبدأ الأساسى للأخلاق بعملية تحليل نقدى يمكن أن يؤدى الى مذهب فى الأخلاق فقير ، اذ يشيع فيه سعى لتلا يؤخذ بعين الاعتبار غير ماهو مرتبط بالفكرة التى يبدو فى

(١) [أى كلمات المسيح المبتدئة بكلمة « طوبى » فى الفصل الخامس من

انجيل متى - المترجم] •

الظاهر انها هي الفكرة المطلوبة . وهذا هو السبب في أن الأخلاق الفلسفية تقوم عادة خلف الأخلاق العملية ، ومن هنا فان تأثيرها المباشر ضئيل . وبينما الأخلاقيون الدينيون يستطيعون بكلمة واحدة أن ينفذوا الى أعماق المياه ، نجد الأخلاق الفلسفية غالبا ما تقتصر وتقف عند حفر ثقرة يتكون فيها مستنقع .

ومع ذلك فان التفكير العقلي هو وحده القادر على متابعة البحث عن المبدأ الأساسى بمثابة وأمل في النجاح . ولا بد أن يعثر عليه في النهاية ، لو أنه نفذ الى عمق كاف وكان بسيطا .

والضعف الذى اتاب كل أنواع المذاهب الأخلاقية ، سواء منها الدينية والفلسفية ، مرجعه الى أنها لم تر الأفراد كيف يعالجون الواقع على نحو طبيعى مباشر . انما هى الى حد كبير تكتفى بالكلام حوله . انها لا تمس تجربة الانسان اليومية ، ولهذا لا تمارس ضغطا مستمرا عليه . وكانت نتيجة ذلك ، الافتقار الى فكر أخلاقى ، واطلاق جمل معادة مبتذلة عن الأخلاق .

ان المبدأ الأساسى الحقيقى فى الأخلاق ينبغى ليس فقط أن يكون صادقا صدقا كليا ، بل يجب أيضا أن يكون أصليا أصالة مطلقة ، وأن يكون باطنا ، هنالك يظل ثابتا لا يترك من تجلى له ، ويصبح بمثابة خيط يجرى فى كل تفكيره ولا يسمح له بأن يطرحه جانبا ، ويتحداه دائما أن يتفاهم مع الواقع .

لقد ظل الملاحون طوال قرون يهتدون بالنجوم فى سيرهم فى البحار ثم تجاوزوا هذه المرحلة الناقصة لما اكتشفت الابرة المغنطسة المتجهة دائما ناحية الشمال بدافع من مبدأ نشاطها الطبيعى . فأصبحوا بعد ذلك قادرين على معرفة أين هم فى أشد الليالى حلكا وفى وسط المحيطات . وهذا

النوع من التقدم هو الذى ينبغى أن نشده فى الأخلاق . وطالما ظللنا نستهدى بنظام من الأقوال الأخلاقية فسيكون شأننا شأن من يهتدون بالنجوم التى مهما يكن من لألتها فانها لا تعطينا غير ارشاد ضئيل ، ويمكن أن يخفيها السحاب أو الضباب ، وفى الليالى العاصفة ، كما علمتنا التجارب الأخيرة ، تترك الانسانية فى مأزق لا مخرج منه . أما اذا حصلنا على مذهب أخلاقى يكون ضرورة فكرية ومبدءاً يتضح فى داخل نفوسنا ، هنالك يبدأ تعميق أخلاقى بعيد المدى لوعى الأفراد وتقدم أخلاقى مستمر للانسانية .

الفصل التاسع

النظرة الكونية الدينية والفلسفية

النظرات الكونية في الأديان العالمية
النظرات الكونية في الأديان العالمية وفي الفكر الغربي .

في الأديان العالمية نستطيع أن نشهد محاولات قوية لوضع نظرة كونية أخلاقية . فالفكرون الدينيون في الصين ، أمثال لاو — تسيه (المولود سنة ٦٠٤ ق.م) وكونج — تسيه (كونفوشيوس ، ٥٥١ — ٤٧٩ ق.م) ومنج تسيه (٣٧٢ — ٢٨٩ ق . م) وتشوانج — تسيه (القرن الرابع قبل الميلاد) — حاولوا جميعا أن يقيموا الأخلاق على أساس فلسفة في الطبيعة تؤكد العالم والحياة . وعن هذا الطريق وصلوا الى نظرة كونية تتضمن دوافع الى اقامة حضارة باطنة وحضارة ظاهرة ، لأنها نظرة متفائلة أخلاقية . ومفكرو الهند أيضا ، البراهمة وبوذا (٥٦٠ — ٤٨٠ ق.م) والهندوس يبدءون ، كالصينيين من تأملات في الوجود ، أى من فلسفة في الطبيعة . بيد أنهم لم يمتنعوا نظرة كونية تؤكد العالم والحياة ، بل نظرة تنكرهما . ولهذا جاءت نظرتهم الكونية متشائمة أخلاقية ، وتتضمن تبعا لهذا دوافع الى حضارة باطنة قلبية فحسب ، دون دوافع الى حضارة خارجية . والتقوى الصينية والهندية لا تعترف بغير مبدأ واحد للعالم . فهم يقولون بوحدة الوجود والحلول . ونظرتهم الكونية كان عليها أن تحل مشكلة : الى أى مدى يمكن أن نقر بأن ينبوع الأصلى للعالم أخلاقى ،

والى أى مدى ، تبعا لهذا ، نصبح أخلاقيين بتسليم ارادتنا له ؟
وفى مقابل هذه النظرات الكونية الواحدية الحلوية ، نجد نظرة
مزدوجة الى الحياة فى ديانة زرادشت (القرن السادس قبل الميلاد) وديانة
أنبياء بنى اسرائيل (من القرن الثامن ق.م وما تلاه) وديانة عيسى ودين محمد
(صلى الله عليه وسلم) . وأصحاب هذه الأديان لا يبدأون من بحث فى
الوجود يكشف عن نفسه فى الكون ، بل من نظرة فى الأخلاق مستقلة تمام
الاستقلال . انهم يضعون الأخلاق فى مقابل حوادث الطبيعة . وتبعا لهذا
يقولون بوجود مبدأين للعالم أحدهما طبيعى والآخر أخلاقى ، وأولهما فى
العالم وينبغى التغلب عليه ؛ والثانى يتمثل فى شخصية أخلاقية خارج العالم
لها السلطة النهائية .

وإذا كان المبدأ الأساسى للأخلاق عند الصينيين والهنود هو الحياة
فى انسجام مع ارادة العالم ، فكذلك بين القائلين بمبدأين نجد أن المبدأ
الأساسى فى الأخلاق هو محاولة للتمييز من الدنيا فى انسجام مع شخصية
أخلاقية الهية خارج العالم وفوقه .

وتتطه الضعف فى الأديان القائلة بمبدأين هى أن نظرتها الكونية دائما
بسيطة لأنها ترفض كل نوع من الفلسفة فى الطبيعة . وتقتطه القوة فيها هى
أن الأخلاق عندها فى الباطن ، حاضرة فى داخل النفوس ، لا تفيض قوتها
أبدا . وليسوا فى حاجة الى اكرامها وتفسيرها كما هو الشأن عند القائلين
بمبدأ واحد ، من أجل امكان ادراك الأخلاق على أنها منبثقة من ارادة
العالم التى تكشف عن نفسها فى الطبيعة .

والنظرات الكونية فى الأديان العالمية القائلة بمبدأين إذا أخذت فى
مجموعها وجدناها متفائلة . انها تعيش على الايمان الصادق بأن القوة
الأخلاقية ستبرهن على أنها فوق القوة الطبيعية وأسمى منها ، وتبعا لهذا

ستسمو بالعالم والانسانية الى مرتبة الكمال الحقيقى . وزرادشت وأنبيا
بنى اسرائيل الأوائل يصورون هذه العملية على أنها نوع من اصلاح
العالم . والعنصر المتفائل فى نظرتهم الكونية يؤكد نفسه على نحو طبيعى
جدا . وعندهم الارادة والأمل فى القدرة على تغيير المجتمع الانسانى
وجعل أجناس العالم أكفاء لرسالتها العليا . والتقدم فى أى مرفق من مرافق
الحياة يعنى بالنسبة اليهم شيئا مكنسبا ، لأنهم يفكرون فى الحضارة الباطنة
والظاهرة على السواء .

أما بالنسبة الى المسيح فان قيمة العنصر المتفائل فى النظرة الكونية
تضعف من حيث أنه ينظر الى العالم الكامل على أنه نتيجة نهاية قاضية على
العالم الطبيعى ؛ وبينما نجد عند زرادشت وأنبيا بنى اسرائيل الأوائل أن
تدخل الارادة الالهية هو الى حد ما مجرد تنمة للنشاط الانسانى المتجه الى
تكميل العالم ، يرى المسيح أن هذا التدخل هو الشئ الوحيد الذى يجب
أن يدخل فى الاعتبار . ان ملكوت الله سيأتى بطريقة خارقة ، لا يمهد له
شئ من أعمال الناس فى سبيل الحضارة .

والنظرة الكونية التى يقول بها المسيح تقبل الأهداف التى تهدف اليها
الحضارة الظاهرة ، لأن هذه النظرة هى فى أساسها متفائلة . غير أنها تأثرت
بفكرة ترقب انتهاء الدنيا الى حد أصبحت معه لا تحفل بأية محاولة
لاصلاح شئون الدنيا الطبيعية عن طريق حضارة تنظم نفسها على أساس
خطوط من التقدم الخارجى ؛ ولا تهتم الا بالتكميل الأخلاقى الباطن
للأفراد .

لكن بمقدار ما تبينت النظرة الكونية المسيحية نتائج هذه الحقيقة
وهى أن العالم لم ينته — مما أدى بها الى القول بفكرة أن ملكوت الله
يجب أن يقام عن طريق عملية تطور يحول العالم الطبيعى — فانها بدأت تفهم

وتهتم بتكميل التنظيم الاجتماعى ، وبكل تقدم فى الحضارة الخارجية يمكن أن يساعد على هذا التكميل . وهكذا نرى العنصر المتفائل فى النظرة الكونية يعمل جنباً الى جنب مع العنصر الأخلاقى . وبهذا نسر هذه الحقيقة وهى أن المسيحية ، التى بدت فى العالم القديم على أنها معادية للحضارة ، تحاول فى العصور الحديثة بقدر متفاوت من النجاح أن تسلك مسلك النظرة الكونية القائلة بالتقدم الحقيقى فى كل ناحية من نواحي النشاط .

والمسائل التى تتطلب الاجابة من الأديان العالمية فى كفاحها للوصول الى نظرة كونية أخلاقية متفائلة هى بعينها المسائل التى عرضت للفلسفة الغربية . والمشكلة الكبرى هى فى تقرير العلاقة بين الكون والأخلاق . والأنماط الثلاثة من النظرة الكونية التى تتجلى فى الأديان العالمية تتردد أيضاً فى الفلسفة الغربية . فان الفلسفة الغربية تحاول أن تجد قانوناً أو شرعة أخلاقية ، اما فى فلسفة طبيعية تؤكد العالم والحياة ، أو فى فلسفة طبيعية تنكر العالم والحياة ، أو تحاول الوصول الى نظرة كونية هى فى ذاتها أخلاقية مطرحة كلياً أو جزئياً كل فلسفة فى الطبيعة . غير أنها فى الوقت نفسه تبذل قصارى جهدها من أجل تجنب ، بل إخفاء ، العنصر البسيط الثنائى الذى لا بد أن نصادفه فى كل مرة يستخدم فيها هذا المنهج فى العمل .

وهكذا نرى أن النظرات الكونية فى الأديان العالمية وفى الفلسفة الغربية لا تنتسب الى عوالم مختلفة ، بل هى على صلة وثيقة بعضها ببعض . وعلى كل حال فان التمييز بين النظرة الكونية الدينية وبين النظرة الكونية الفلسفية تمييز سطحى تماما . فالنظرة الكونية الدينية التى تسعى

لهم نفسها فكريا تصبح فلسفية ، كما هي الحال عند الصينيين والهنود .
ومن ناحية أخرى فإن النظرة الكونية الفلسفية ، اذا كانت عميقة حقا ،
فانها تتخذ طابعا دينيا .

وعلى الرغم من أن التفكير الغربى يعالج مشكلة النظرة الكونية بغير
مفترضات سابقة ، من حيث المبدأ ، فانه لم يستطع أن يحتفظ بنفسه بمعزل
تماما عن تأثير التصورات الدينية للكون . فقد تلقت من المسيحية تأثيرات
ذوات أثر حاسم ، وان محاولة تحويل النظرة الكونية الأخلاقية البسيطة
التي قال بها المسيح الى مذهب فلسفى قد كلفتها اهتماما ومجهودا أكبر
مما تعترف به . وعند شوپنهور وأتباعه وجدت وحدة الوجود الهندية
المتشائمة تعبيراً عنها ، وبها أثرى تفكيرهم فى طبيعة الأخلاق .

وهكذا نرى أن طاقات جميع النظرات الكونية الكبرى تدفقت فى
تيار الفكر الغربى . وتعاون هذه الأنماط المختلفة من الفكر والطاقة
استطاع أن يرفع الى مستوى الايمان الكلى النظرة الأخلاقية المتفائلة
المرتقة أمام ذهنه ، وكل ذلك بقوة لم يكن لها مثيل فى أى عصر مضى وفى
أى مكان آخر فى العالم . وهذا هو السبب فى أن الغرب تقدم تقديما هائلا
سواء فى الحضارة الباطنة والحضارة الظاهرة .

لكن الفكر الغربى كان عاجزا ، شأنه شأن أى دين عالمى ، عن وضع
الأساس الحقيقى للنظرة الكونية المتفائلة أخلاقيا . ولأن الغرب يعانى
مشكلة النظرة الكونية فى صورتها الأشد كلية والحاخا ، فانه مسرح لأعظم
ألوان التقدم التى أحرزها العقل المتحضر ، وكذلك هو مسرح لأكبر
كوارثه . انه يعانى تغيرات هائلة فى نظراته الكونية ، كما أنه عاش فترات
عصيبة دون فلسفة فى الحياة على الاطلاق .

ولأن الفكر الغربى حساس فى كل الاتجاهات لدرجة بالغة فانه يكشف
بوضوح عن المسائل والصعوبات التى يتحرك بينها البحث عن نظرة كونية
متفائلة .

الى أى مدى يعطينا تاريخ فكرنا نحن الغربيين تفسيراً لمصيرنا ؟ وأى
طريق يدل عليه بوصفه أفضل طريق للبحث فى المستقبل عن نظرة كونية
فيها يستطيع الفرد أن يجد الاتجاه الذاتى والقوة ، وفيها يستطيع
الانسانية أن تجد الاحترام والسلام ؟

الفصل العاشر

أحصارة والأخلاق في الفلسفة اليونانية والرومانية

البداية : سقراط - الأبيقورية والرواقية - أخلاق التسليم
- المبدأ الأخلاقي الأساسي المجرد عند أفلاطون - الأخلاق التي
تنكر العالم - أرسطوطاليس - تعليم الفضائل بدلا من الأخلاق
- المثل الأعلى للدولة المتحضرة عند أفلاطون وأرسطوطاليس -
سنكا ، وابكتاتوس وماركس أورليوس - النظرة الكونية
المتفائلة أخلاقيا عند الرواقية المتأخرة .

في القرن السابع قبل الميلاد بدأت الروح اليونانية تتحرر من النظرة
الكونية التي يقوم على أساسها الدين التقليدي ، وتحاول أن تقيم نظرتها
الكونية على أساس المعرفة والفكر .

ظهرت أولا فلسفة في الطبيعة كانت نتيجة البحث في الوجود والتفكير
فيما عسى حقا أن يكون . ثم بدأ النقد يعمل عمله . فظهر أن الإيمان بالآلهة
غير مقنع ، ليس فقط لأن مجرى الطبيعة لا يمكن تفسيره بحكم سكان
الأولمب (= الآلهة) ، بل وأيضا لأن هؤلاء الأشخاص (= الآلهة) لم
يعودوا يجيبون عن مطالب الشعور المهتم بالفكر والأخلاق . وهذان
العنصران ، وأعنى بهما فلسفة الطبيعة والنقد ، نجدهما معا عند أكسنيوفان
وهرقليطس في القرن السادس قبل الميلاد .

وفي خلال القرن الخامس قبل الميلاد تظهر السوفسطائية ويبدأون
الاهتمام بنقد معايير التقويم المسلم بها والشائعة بين الناس فيما يتعلق

بالحياة الاجتماعية والنشاط الفردى^(١) . وكانت النتيجة مدمرة . وأكثر هؤلاء المفكرين « التنويريين » اعتدالا يقرون أن الغالبية العظمى من هذه المعايير التي يقال انها أخلاقية ليست فى الواقع الا مطالب اقتضاها المجتمع من أفراده ويتركون مفتوحا امكان أن تقدر بقية صغيرة على توكيد نفسها أخلاقيا عن طريق التفكير العقلى . لكن السوفسطائيين الشباب الراديكاليين يصرون على موقفهم القائل بأن كل أخلاق ، مثلها مثل القانون السارى ، قد اخترعها المجتمع المنظم ابتغاء كفالة مصلحته . ومن هنا فان الانسان المفكر الذى يحرر نفسه من وصاية المجتمع ينشئ لنفسه المعايير الأخلاقية ، ولا يرمى من ورائها الا الى ما يحقق لذاته ومصالحه . وهكذا نرى أن التفكير الفلسفى الغربى فى مشكلة الأخلاق والحضارة قد بدأ بنشاز صارخ .

ماذا كان يستطيع سقراط (٤٧٠ - ٣٩٩ ق . م) أن يفعله لما جاء ليعارض هذا الاتجاه ؟

بدلا من مجرد اللذة وضع اللذة العقلية .

فهو يقرر أن من الممكن بواسطة التأمل العقلى وضع قاعدة للعمل تكون تبعا لها سعادة الفرد ، مفهومة فهما صحيحا ، على اتفاق مع مصالح المجتمع . والفضيلة هى العلم الصحيح .

والقول بأن الأخلاق القائمة على العقل هى التى تعطى اللذة الحقيقية أو المصلحة الحقيقية للفرد ، قول يطبقه سقراط فى كل المناقشات اليومية

(١) ان كتاب « حياة وأقوال مشاهير الفلاسفة » الذى ألفه ديوجانس اللائرسى فى عشر مقالات - مهم كل الأهمية لمعرفة الفلسفة القديمة والأخلاق ، وقد ألفه فى القرن الثالث بعد الميلاد . ولأن ما فيه يتضمن فى الغالب حكايات فانه احتفظ لنا بكثير من المعلومات والآراء التى ما كان لنا أن نصل الى معرفتها لولا ، لأن مؤلفات « بعض » هؤلاء الفلاسفة قد فقدت .

التي رواها لنا اكسينوفون في كتابه « الذكريات »^(١) . ومحاورات أفلاطون تظهره لنا متجاوزا هذه النفعية الأولية وباحثا عن تصور للخير باطن متجه الى سعادة النفس ، وعلى صلة بالجمال^(٢) . لكن لسنا نملك تقرير ما للأستاذ من آراء في هذه النظرة المتقدمة وما وصفه التلميذ (أفلاطون) على لسان أستاذه (سقراط) .

ومن المحقق أن سقراط تحدث عن صوت باطن مستسر ، « جنى » ، بوصفه السلطة الأخلاقية العليا في الانسان ، لأن هذا مذكور في التهم الموجهة اليه . ولهذا فان النزعة العقلية النفعية عنده يكملها لون من التصوف . وفيه تجيا أخلاق تجريبية — أعنى أخلاقا قائمة على التجربة الماضية وتستهدف تجربة مستقبلية — جنبا الى جنب مع أخلاق عيانية intuitiv دون أن تتميز الواحدة من الأخرى ، لكنها انفصلت الواحدة عن الأخرى فيما بعد بفضل تلاميذه : الكليبين والقورينائيين من ناحية ، وأفلاطون من ناحية أخرى .

هل كان سقراط على علم بأنه حينما أرجع الأخلاق الى ما هو لاذ عقليا قد بنى في الطريق قطعة صغيرة فحسب ، وتوقف عند النقطة التي تظهر فيها الصعوبة الحقيقية ، أعنى صعوبة تحديد المضمون الأعم للأخلاق كما يعطيه

(١) اكسينوفون كان أحد القواد الذين رجعوا بالعشرة الآلاف جندي من آسيا الصغرى ؛ وقد كتبت ذكرياته عن سقراط بعد موته . وقد أراد بحكايته البسيطة لأحاديث سقراط ، أستاذه ، أن يقضى الى الأبد على كل اتهام سقراط بأنه أفسد السبب ودعا الى الالحاد ، وقد وجه اليه هذه الاتهامات حتى بعد موته بعض معلمى الخطابة . وان الصورة المستقيمة الواقعية التي رسمها اكسينوفون لسقراط لهى ذات قيمة بالغة .

(٢) أهم المحاورات فى هذا الباب هى : « بروتاغوراس » ، « جورجياس » ، « فدرس » ، « المادبة » ، « فيدون » ، و « فيلابوس » .

العقل ؟ أو هل كان من السذاجة بحيث يعتقد أن الصيغة العامة التي وصل إليها فيها حل المشكلة ؟

ان الثقة التي كشف عنها في كل حياته العامة تقود الى الفرض الثاني . ففي بساطته التامة تقوم قوته . وفي تلك اللحظة التي وصل فيها الفكر الغربى الى نقطة التفلسف فى الأخلاق ليقف انحلال المجتمع اليونانى الذى بدأ بجماعة من المعلمين القلقين الجدلين ، زعزع حكيم آثينا كل شك بقوة ايمانه الراسخ بأن كل ما هو أخلاقى يمكن أن يتحدد عن طريق الفكر . ولا يمضى الى ما وراء هذه العبارة العامة ، ولكنه يخلق الروح الجادة التى بها عالجت الفلسفة القديمة من بعده هذه المشكلة . ماذا كان يمكن أن يكون هذا العالم القديم بدونه ؟

وهن الأمور المميزة لهذا الاستهلال للفلسفة الغربية فى الأخلاق عدم أكثرث سقراط بالمحاولات الفلسفية للوصول الى نظرة كاملة فى الكون . فهو لا يشغل نفسه بنتائج الطبيعيات ، ولا بالأبحاث المتصلة بنظرية المعرفة ، وانما يهتم فقط بالإنسان فى علاقته مع نفسه ومع المجتمع . ان لاو — تسيه وكونفوشيوس وفلاسفة الهند وأنبياء بنى اسرائيل ويسوع حاولوا أن يفهموا الأخلاق على أنها مستمدة — على نحو ما — من النظرة الكونية أو هى جزء منها ؛ أما سقراط فلا يعطى للأخلاق أساسا غيرها هى نفسها : وعلى هذا المسرح ، الخالى من المناظر ، سيخلفه أنصار مذهب المنفعة فى كل عصر .

وها هنا يتفتح أمامنا أمل رائع . ان كل المحاولات لوضع مضمون للأخلاق قد لقيت عونا أكبر من جانب الأخلاق التى تظل بعيدة عن النظرة الكونية . ومثل هذه الأخلاق تكون أكبر حظا من الناحية العملية . ومع ذلك فان هذا الابتعاد أمر غير طبيعى . فالفكرة القائلة بأن الأخلاق تلقى

بجذورها في نظرة كونية شاملة ، أو ينبغي لها أن تجد كمالها فيها — أعنى الفكرة القائلة بأن علاقات الانسان باخوانه وبالمجتمع هي علاقات تلقى بجذورها في نوع من العلاقة بالعالم — هذه الفكرة لا يمكن أن تفقد حقها الطبيعي . ومن هنا فان الأخلاق — عند أفلاطون وأبيقور وفي الفلسفة الرواقية — شعرت بالحاجة الى استعادة صلتها بالنظرة الكونية ، ولا تزال هذه العملية مستمرة في الفكر الحديث . لكن البحث العملي عن مضمون الأخلاق ظل امتيازاً خاصاً لأولئك الذين اهتموا بالأخلاق بوصفها أخلاقاً .

اننا نجد عند سقراط أن التصوف الأخلاقي المبني على طاعة الصوت الداخلي يحل محل النظرة الكونية الكاملة التي ستكون في المستقبل أساس المصير الأخلاقي للانسان .

ولقد خلف سقراط لخلفائه ثلاث مهام ، ألا وهي : تعيين مضمون ما هو نافع عقلياً على نحو أدق ؛ واعطاء العالم الفكرة الأكبر كلية عن الخير؛ والتفكير في الأخلاق بوصفها داخلة في نطاق نظرة كونية كاملة .

فما هي النتائج التي وصل اليها أولئك الذين اهتموا بالمسألة الأولى وحاولوا أن يحددوا ما هو نافع عقلياً استناداً الى تجربة لذة مناظرة ؟

ان فكرة اللذة حينما تتصل بالأخلاق تحدث اضطرابات شبيهة بما تحدثه الابرة المغطسة بقرب القطبين . ان اللذة في ذاتها تبين عن عجز في كل النواحي عن امكان التوفيق بينها وبين مطالب الأخلاق ، ولهذا يصرف النظر عنها ، ويطلب الى اللذة الباقية أن تحل محل اللذة فقط ؛ ولكن هذا التراجع لا يكفي ، لأن اللذة الباقية اذا ما فسرت تفسيراً جاداً فانها لا يمكن أن تكون شيئاً آخر غير لذة العقل . وحتى هذا الموقف لا يمكن التمسك

به . فالتفكير في الأخلاق التي تؤدي الى السعادة مضطر في النهاية الى التخلي عن الفكرة الايجابية عن اللذة في أية صورة كانت ، وعليها أن تتواءم مع الفكرة السلبية التي تنظر الى اللذة على أنها تحرير من الحاجة الى اللذة ، على نحو أو آخر . وهكذا فإن الأخلاق الفردانية النفعية ، التي تدعى باسم « أخلاق السعادة » ، تقضى على نفسها كلما حاولت أن تكون منطقية مع نفسها . وهذه هي المفارقة Paradox التي تكشف عن نفسها في الأخلاق التي قال بها العصر القديم .

والمثل الأعلى في الحياة القائم على العقل عند سقراط قد أصابه انحلال لا علاج له بدلا من أن يبلغ درجة النضوج في الأجيال التالية ، لأن فكرة اللذة التي تحيا فيه تنكر نفسها كلما حاولت أن تتعقل ذاتها .

أما أرسطيفوس (حوالي سنة ٤٣٥ - ٣٥٥ ق . م) مؤسس المدرسة القورينائية ، وديمقريطس من أديرا (حوالي سنة ٤٥٠ - ٣٦٠ ق . م) صاحب المذهب الذري ، وأبيقور (٣٤١ - ٢٧٠ ق . م) يحاولون أن يحتفظوا بأكبر قدر من التصور الايجابي للذة . والمدرسة الكلية التي أنشأها أتستانس (ولد حوالي سنة ٤٤٠ ق . م) والرواقية التي بدأها زينون الرواقي المولود في كتيوم بجزيرة قبرص (٣٣٦ - ٢٦٤ ق . م) لجأتا منذ البداية الى الفكرة السلبية^(١) . لكن النتيجة النهائية

(١) لم يصلنا من كتابات القورينائيين والكليبيين وديمقريطس وأبيقور وزينون الرواقي والرواقين القدماء غير النزر اليسير . ومعلوماتنا عنهم انما نستمدنا مما ذكره ديوجانس اللاثريسي .

وقد عرف القورينائيون بأنهم فلاسفة اللذة لأن أرسطيفوس ، وهو أول من دعا الى حكمة السرور العالمية ، أصله من قوردينا (= ليبيا) . أما الكليبيون ، فالسبب في تسميتهم بهذا الاسم هو أنهم احتقروا أطياب الحياة واستمتعوا بخشونة الطبيعة . وأشهرهم ديوجانس السيئوفى (المتوفى سنة ٣٢٣ ق . م) . وفلسفة زينون سميت الرواقية لأنه كان يدرس في رواق (استوا) بأثينا .

واحدة في كلتا الحالتين . فأبيقور رأى نفسه مضطرا في النهاية الى تمجيد الخلو من الرغبة في اللذة بوصفه أصفى أنواع اللذة ، وبهذا رسا على شاطئ التسليم الذى اعتصم به الرواقيون . والفارق الأساسى بين هاتين المدرستين الكبيرين في العصر القديم لا يقوم فيما تقدمانه للناس من أخلاق . ففيما يتصل بما يفعله الحكيم وما لا يفعله نجدهما يعبران بطريقة تكاد تكون متشابهة تماما . وما يفرق بينهما هو النظرة الكونية المرتبطة بالأخلاق التى يقول بها كل منهما . فالأبيقورية تقول بالمادية الذرية التى دعا اليها ديمقريطس ، وفيها نزعة جمالية ، وتقرر أن النفس تفسى ، وهى ملحدة في كل شىء . أما الرواقية فتؤمن بالحلول .

وعند أبيقور وزينون الرواقى لم تعد الأخلاق تحتفظ بمكانة مستقلة كما هى الحال عند سقراط ، بل رأت من الضرورى أن تربط نفسها بنوع من النظرة في العالم . وسار أبيقور في هذا الطريق مهتديا بالرغبة في الصدق ، وترك الكلمة الأخيرة للمعرفة العلمية للعالم ، دون أن يسمح للأخلاق بالاشتراك في البحث في الوجود وادخال ما عسى أن يكون نافعا لها . وسيان عنده أن تشرى الأخلاق من هذا أو تفتقر . فالشئ الوحيد الذى يهمه هو أن تكون النظرة في العالم نظرة صادقة صحيحة ، وفي هذا تقوم عظمة أبيقور وما يرشحه لاحترامنا .

والرواقية سعت الى ارضاء الحاجة الى فلسفة باطنة ثابتة في الحياة ؛ وحاولت أن تجد معنى في العالم ، كما فعل الواحديون الصينيون ، وأن توسع النزعة العقلية الأخلاقية عند سقراط الى نزعة عقلية كونية . فالأخلاقى هو ما اتفق ومقتضيات العقل الكلى .

والرواقية تؤكد الحياة توكيدا متفائلا أخلاقيا على أساس طبيعة الكون ، لكنها أخفقت في بلوغ هذه الغاية .

ولكنها لم تكن من السذاجة بحيث تقول بأخلاق ساذجة قائمة على فلسفة في الطبيعة من طراز ما نجده عند لاو — تسيه والتاوية Taoism الفلسفية القديمة . بل هي تكافح دائما كيما تكتشف في العقل الكلى فكرة النشاط الهادف ، ولكنها ترتد دائما الى نشاط مجرد بسيط . ومن هنا فان الأخلاق التي دعت اليها لم يكن لها أبدا طابع عالمي الى درجة تسمح لها بأن تكون ارتباطا طبيعيا بالعقل الكلى . وكما يتوقع من الأصول التي نشأت عنها فانه تسودها مشكلة اللذة وعدم اللذة ، ولهذا فانها لم تعد تملك أية غريزة فعالة للجهد . وآفاقها ضيقة ، لأنها كانت لا تزال أسيرة المشاكل الناشئة عن فكرة المواطن والمدينة والدولة في العصر القديم . ومن هنا فانها لم تتقدم كثيرا للانخراط في التفكير على أساس علمي والاهتمام بالعالم والانسان على السواء ، وان كانت تشعر بالضرورة الباطنة لأن تفعل ذلك .

والتردد المميز للرواقية انما نشأ اذن من هذه الحقيقة وهي أن النتائج التي وصلت اليها لا تتكافأ مع مطامحها بل هي أفقر منها بكثير . وروح العصر القديم حاولت أن تجد توكيدا للحياة متفائلا أخلاقيا في فلسفة الطبيعة ، وأن تجد فيها أيضا تبريرا لتلك الغرائز الخاصة بالنشاط الوطيد الذي كان لها منذ العصر الذي كانت لا تزال فيه بعيدة عن السفسطة ، لكن لم يكن في مقدورها أن تفعل ذلك . وكلما اعترفت بما حدث ، شاهدت بوضوح أن التفكير في الكون لا يقود الا الى الاستسلام ، وأن الحياة في انسجام مع العالم تعنى مجرد الاستسلام لتيار الأحداث التي تجرى في العالم ، الى أن يحين الوقت لسقوطها في أعماقه دون تملل .

نعم ان الرواقية تتحدث عن المسؤولية والواجب بجد عميق ، لكن لما كانت لا تستطيع أن تستمد من فلسفة الطبيعة أو من الأخلاق فكرة راسخة

حية عن الفعل ، فانها لا تضع في هذه الكلمات غير جث جميلة . انها عاجزة عن السيطرة على أى شىء مرتبط بالنشاط الارادى الشاعر بأهدافه . واذا بالدليل يثبت على أن تفكيرها قد انجر الى مجرى السلبية . ان فلسفة الطبيعة لا تقدم غير الخلفية الكونية للاستسلام التى وصلت اليها الأخلاق . والمثل الأعلى الذى بعث الحياة فى الواحدة الهندية والقائل باكمال العالم عن طريق الانسانية المنظمة وفقا لقواعد الأخلاق والمتبعة لقواعد الأخلاق ، لا يمكن أن تشينه فيها ولا بالتالى أن نراه فيها قد أحسن فهمه .

وان المرء ليرقب يائسا تقرير مصير الأخلاق عند الأبيقورية والرواقية فى العصر القديم . فبدلا من الأخلاق القوية المؤكدة للحياة التى ينتظرها سقراط من التفكير العقلى ، نشاهد الاستسلام — مما أدى الى افقار بعيد المدى فى تصور الأخلاق . ولم يعد من الممكن انضاج فكرة العمل . وحتى ما استمر متناقلا فى تفكير اليونان الساذج من هذه الرواقية قد ضاع . ان اليونانى القديم كان مواطنا أكثر منه انسانا . وكان الاهتمام بالأمر العامة أمرا مفروغا منه فى نظره . وسقراط يفترض ذلك افتراضا . وفى الأحاديث التى رواها لنا اكسينوفون فى كتاب « الذكريات » نراه يلح فى توكيد القول بأن الانسان يجب أن يجعل نفسه كفاء لأن يكون مواطنا فعلا . وكان المجرى الطبيعى أن يقوم الفكر الذى بدأ به بتعمق هذه العقلية وذلك عن طريق وضع أعلى الأهداف الاجتماعية أمامه . لكنه لم يكن أبدا فى موقف يهيم له الاحتفاظ بالعقلية كما تلقاها ؛ بل قاد الفرد الى أن يسحب نفسه من العالم ومن كل ما يجرى فيه .

وبعملية تغيير لا تنتهى تحولت الأخلاق عند اليونان على يد الأبيقورية والرواقية الى أخلاق انحلال ، فانها لم تستطع أن تنشئ مثلا عليا للتطور المتقدم بالنسبة الى الهيئات الجماعية ، فكانت عاجزة أيضا عن أن تصبح

فعلا أخلاق حضارة . وبدلا من المثل الأعلى للإنسان الذي يعمل للحضارة وصفوا المثل الأعلى لـ « الحكيم » . فأصبح يرنق أمام عيونهم نموذج الحضارة الفردية الباطنة القائمة على التحرر الذاتي التأملى الأتيق ، التحرر من العالم ، وكل ذلك في تمام أعماقه .

صحيح أن ثمت قوة في الدعوة الى التسليم التي وجهها الفكر القديم الى الانسانية ، بعد أن عرف الحياة ، اذ التسليم هو الصرح العالى الذى منه يدخل المرء الى الأخلاق . لكن أبيقور والرواقين يقفون عند مدخل هذا الصرح ، اذ يصبح التسليم عندهم نظرة فى العالم أخلاقية . ومن هنا عجزوا عن قيادة المجتمع القديم من توكيد الحياة والعالم توكيدا بارعا الى فلسفة تقوم على الفكر .

ان فكرة اللذيذ عقليا ، وهى من تراث سقراط ، ليست من الخصب بحيث تحفظ العالم حيا . ومن المستحيل أن يستخلص منها أفكار تتعلق ببنفعية موجهة الى رفاهية الجماعة ، وان كان قد اعتقد وجودها فيها . وانما ظل الفكر الأخلاقى محصورا فى داخل دائرة « الأنا » . وكل محاولة لاضفاء نعت النبالة على اللذيذ عقليا تنتهى الى توكيد للحياة قد استحال الى انكار لها . وعلى هذه الحقيقة المنطقية تحطم العالم القديم الذى ما كان يمكن انقاذه بعد يقظة الروح اليونانية الا بواسطة نظرة تأملية فى الحياة متفائلة أخلاقيا . لقد كان قادرا على أن يأخذ ما أعطاه سقراط اياه مأخذ الجد ، لا أن يجعله قادرا على ايجاد الحياة والحضارة .

وأفلاطون هو الآخر (٤٢٧—٣٤٧ ق.م) وأرسطوطاليس (٣٨٤—٣٢٣ ق.م) ، وهما مفكران مستقلان عظيمان فى العصر القديم ، لم يقدرتا على ايجاد أخلاق للعمل وبالتالي على وضع أساس وطيده للحضارة .

فأفلاطون بحث عن المعنى العام للخير ، لكنه ترك الطريق الذى أشار به سقراط ، وان يكن هذا لم ينب الى النهاية ، وتقصد به تحديد ماهية الخير بعملية استقراء . وتخلى عن محاولة تحديد ماهية الخير اعتمادا على اعتبار نوع الفعل وموضوعه وتناججه ، أعنى استنادا الى مضمونه . وانما راغ الى أن يقررها بعملية صورية خالصة ، أعنى عن طريق التفكير المنطقى المجرد .

ومن أجل الوصول الى أخلاق يدور فى منحنى نظرية الصور (المثل) ، وخلصتها أن كل الظواهر المتشابهة يجب أن ينظر اليها على أنها صور مختلفة من أصل واحد يسميه « المثل » : ففى الشجر نجد « مثال » الشجرة ، وفى الأفراس نجد « مثال » الفرس . و « المثل » لا يأتينا كما نميل الى اعتقاد ذلك ، من طريق تجريد « صورة » الشجرة من الأشجار المختلفة ، و « صورة » الفرس من الأفراس المختلفة ، انما هو يوجد فى نفوسنا منذ الميلاد . فهو لا ينشأ من التجربة فى عالم التجربة ، بل من التذكر ، تذكر النفس لما عرفت فى عالم المثل الخالص فوق الحسى ، لما بدأت وجودها فى الجسم . وبالطريقة عينها أثينا العالم وعندنا فكرة عن الخير . وهكذا نرى أفلاطون فى مذهب اختلط فيه الخيال والغموض يحاول أن يقيم الأخلاق على نظرية تتعلق بطبيعة معرفتنا بعالم الحواس ، وشجعه على القيام بهذه المحاولة هذا الاعتبار ، ألا وهو أننا لا نحصل على تصور الجمال عن طريق التأمل ، بل ان هذه الفكرة عن الجمال ، وهى ذات صلة قبرى بفكرة الخير ، قد كانت لدينا منذ الميلاد .

وأفلاطون هو أول مفكر شعر بأن حضور الفكرة الأخلاقية فى الانسان أمر تكتنفه أسرار عميقة . وهذا فضله الأكبر ، ولهذا يقنع بالمحاولة التى قام بها سقراط الحقيقى (لا سقراط المثالى الذى صوره أفلاطون) لتفسير

الخير بأنه ما يحقق اللذة عقليا . ومن الواضح عند أفلاطون أن الأخلاق يجب أن تكون مطلقة ، فيها قوة الزام من تلقاء ذاتها ؛ والاحتفاظ للأخلاق بهذا الطابع يبدو عنده ، كما يبدو لكنت فيما بعد ، أنه المهمة الكبرى للفكر .

لكن ، ماذا كانت نتيجة محاولته هذه ؟ مبدأ أساسى فى الأخلاق خال من المضمون . وللاحتفاظ له بطابع سام يعترض أنه ناشىء عن اعتبارات مجردة فى العالم العلوى . ولهذا لا يمكن أن يشعر بالأنس فى عالم الواقع أو يتألفه ، كما لا يمكن أية قواعد للسلوك الأخلاقى العيى أن تستمد منه . وهكذا نرى أن أفلاطون ، حينما يعالج الأخلاق على أسس عملية ، يضطر الى الوقوف عند الفضائل الرئيسية كما تتصورها الأخلاق الشعبية . وهو فى « السياسة »^(١) يذكر من بينها أربعاً : الحكمة ، والشجاعة ، والعفة ، والعدالة ؛ وهو لا يقيّمها على أساس فكرته العامة عن الخير ، بل على علم النفس .

لكن الطابع المميز فى الأخلاق عند أفلاطون لا شأن له بمثل هذه الفضائل . فاذا كانت فكرة الخير عالية على الحس وكان العالم اللامادى هو وحده الحقيقى ، فإن الفكر والسلوك المتعلقين بما هو لا مادى هما وحدهما اللذان يمكن أن يكون لهما طابع أخلاقى . وفى عالم الظواهر لا شىء ذا قيمة يمكن أن يصبح واقعياً . والانسان مضطر الى أن يكون مجرد مشاهد عاجز لخيال ظل هذا العالم . وكل ارادة يجب أن توجه الى تمكين الانسان من تجنب هذا العالم ، واكتشاف الفعل الحقيقى الذى يعمل فى النور .

(١) [التى ترجم خطأ ب « الجمهورية » - المترجم .

ولهذا فإن الأخلاق الصحيحة هي تلك التي تقول بانكار العالم .
وأفلاطون قد ألجىء الى هذا الرأي منذ أن سمح للأخلاق أن تجد منزلها
في عالم الوجود المطلق . وهكذا نجد عنده أفكارا عن الزهد وعدم الفعل
جنبنا الى جنب مع الشعور اليونانى بالواقع ، وانه لأمر محير أنه لا يتبين
التعارض بينها ، وانما يتحدث مرة بمعنى ، ومرة أخرى بمعنى آخر .
فالأخلاق التي يقول بها فوضى ، وهو نفسه خير في عدم اتفاق الفكر مع
نفسه .

والأخلاق القائمة على انكار العالم والتي قال بها أفلاطون ليست من
مبتكراته ، فقد أخذها عن الهنود في الصورة التي قدمتها الأورفية
والفيثاغورية . عن أى طريق وصل هذا التشاؤم الى اليونان وأصبح مذهباً
مزوداً بفكرة التناسخ ؟ لسنا ندرى ، ولعلنا لن نعرف أبداً . وقيام التفاؤل
الساذج والتشاؤم الناضج جنباً الى جنب في الفكر اليونانى سيظل بالنسبة
الينا اللغز الأكبر في الحضارة اليونانية . لكن لو لم يكن التشاؤم هناك ،
لكان أفلاطون قد أدخله بالضرورة ، لأن المبدأ الأساسى المجرد للأخلاق ،
الذى اتخذ من أجل الاحتفاظ بالطابع المطلق للأخلاق الذى كان هو أول
من قال بأنه ضرورى ، تقول ان هذا المبدأ يستبعد أى مضمون آخر غير
انكار عالم الحواس والحياة الطبيعية .

وكان مصير أفلاطون نذير خطر لأرسطوطاليس ، فرفض التحليق في
الأعالى التي ضاع فيها أفلاطون . فماذا فعل اذن ؟

لقد كان هدفه وضع أخلاق مفيدة على وفاق مع الواقع في مداها
ومضمونها . وها هو ذا يقدم انتاجه في الأخلاق في كتابه « الأخلاق الى
نيقوماخوس » ، ذلك الكتاب الشامل الذى ألقه لابنه نيقوماخوس . وفيه
يعترف بالفكرة العامة التي قال بها سقراط وهي أن الأخلاق تسعى الى

السعادة ؛ غير أنه في الوقت نفسه يقرر أن للفعل دورا في الأخلاق أكبر من ذلك الذي قدره أفلاطون أو أحد أتباع المدارس السقراطية . ويشعر أرسطو طاليس أن عقدة السؤال هي تصور الفعل ، وهو يود لو أنقذه . لهذا نراه يتجنب طرائق أفلاطون المجردة ، ويرفض أخلاق اللذة وعدم اللذة التي أولاها القورينائيون والكلييون خالص اهتمامهم . وفي تفكيره الأخلاقي حاولت حيوية العالم القديم أن تجد تعبيراً عنها .

يضع أرسطو الفروض الضرورية لانجاز مهمته على نحو رائع . ويجد الدافع الى الفعل في تصور اللذة ، وهو أمر كان في وسعه القيام به لأن فلسفته كلها كانت تهدف الى ادراك الوجود على أنه فعل تكويني . ومن هنا فان العنصر الجوهرى في الطبيعة الانسانية هو الفعل . والسعادة تحد بأنها الفعل وفقا لنا موس الأفضل . واللذة العقلية تجربة لاكمال الفعل .

ولما ابتدأ أرسطو طاليس من فكرة اللذة التي تمارس نفسها في الفعل ، سار في الطريق الى ادراك الأخلاق على أنها توكيد الحياة المتعمق وتناول مشكلة اقتياد العالم القديم من توكيد العالم على نحو ساذج الى توكيده على نحو عقلى تأملى . لكنه في سيره انحرف عن الطريق العام .

فلما كان عليه أن يسأل السؤال الحاسم عما يجعل الفعل أخلاقيا ، تجنب البحث في مشكلة المبدأ الأساسى للأخلاق . فقال ان الأخلاق ليست ضربا من المعرفة التي تعطى للفعل مضمونا ، وفي هذا عارض سقراط . بل مضمون الارادة شىء قائم مقدما ، ولا يستطيع التأمل ولا المعرفة أن تدخل فيه شيئا جديدا أو أن تغيره .

وعلى هذا فليست الأخلاق عبارة عن قيادة الارادة وفقا لأغراض وموضوعات تضعها المعرفة أمامها ، بل الأخلاق عبارة عن تنظيم الارادة لنفسها . والشىء الذى يجب عمله هو وضع ميزان صحيح بين العناصر

المختلفة في مضمون الارادة . فان الارادة لو تركت وشأنها لاندفعت الى الأطراف القسوى . لكن التأمل العقلى يحفظها فى الطريق الوسط الصحيح . وهكذا يضى على النشاط الانسانى الانسجام ويمكن ادراكه على أنه أخلاقى صادر عن دوافع . وعلى هذا فالفضيلة هى الاستعداد لمراعاة الوسط الصحيح الذى يمكن ادراكه عن طريق العمل والخبرة العملية .

وبدلا من ابتكار أخلاق ، يكتفى أرسطوطاليس بمذهب فى الفضيلة . وهذا التوهين للأخلاق هو الثمن الذى يدفعه للوصول الى أخلاق لا تنتهى الى المجرى ولا الى التسليم . وبينما يزعم مشكلة المبدأ الأساسى للأخلاق ، يظل مع ذلك قادرا على وضع أخلاق للفعل ، وان كانت هذه الأخلاق لا تحتوى فى الواقع على قوى حية ، بل على قوى ميتة فحسب .

ولهذا فان الأخلاق التى وصفها أرسطوطاليس هى علم جمال الدوافع القائمة فى الارادة ، وهى عبارة عن ثبت بالفضائل وبرهان على أنها أوساط : فالشجاعة وسط بين التهور والجبن ، والعفة وسط بين الشهوة وعدم الحساسية ، والتواضع وسط بين الادعاء والحياء ، والسخاء وسط بين الاسراف والتقتير ، وسمو الفكر وسط بين الغرور وضيق الأفق الذهنى ، والتهذيب وسط بين المشاغبة والسداجة .

وفى هذه الرحلة خلال ميدان الأخلاق ، تنتفتح نظرات مفيدة عديدة . ففى مناقشة حية حادة يدع أرسطوطاليس قراءه يستعرضون مسألة العلاقات بين الانسان وبين بنى جنسه وبينه وبين المجتمع . وكم فى الفصل الذى عقده على سمو الأخلاقى وذلك الذى خصصه للكلام على الصداقة ، كم فىهما من عمق وصدق ! وكم أجاد فى علاج مشكلة العدالة !

وان فى كتاب « الأخلاق الى نيقوماخوس » لسحرا لا يخفى تأثيره على أحد من الناس . فهو يكشف عن شخصية نبيلة ذات خبرة وفيرة بالحياة ،

رسمت ببساطة رائعة . ولكن بقدر ما للمنهج الذى سلكه من فوائد ، فغانه فى ذاته عديم القيمة . اذ تحاول الأخلاق أن تستخلص نتائج من الواقع قبل أن تحاول التفاهم الواضح واياه . ولا سبيل الى هذا الفهم الا بالمنافسة والمجادلة . لقد فكر أرسطو ، ولكنه أخطأ . لقد أغراه أنه شاهد أن بعض الفضائل — بشيء من القسر أحيانا — يسهل ادراكها على أنها أوساط بين أطراف ، فأضله ذلك وجعله ينمى مذهبه الأخلاقى كله على هذا الأساس . لكن الخصلة الطبيعية ، التى تدعى فى اللغة العادية باسم الفضيلة ، شىء ، — والفضيلة بالمعنى الأخلاقى الصحيح شىء آخر . والخصلة الوسط بين الاسراف والتقتير ليست فضيلة السخاء الأخلاقية ، بل خصلة الاقتصاد المعقول . والخصلة الوسط بين التهور والجبن ليست الفضيلة الأخلاقية للشجاعة ، بل خصلة الفطنة المعقولة . ان المزج بين خصلتين لا ينتج غير خصلة واحدة . أما الفضيلة ، بالمعنى الأخلاقى ، فمعناها الخصلة المقودة بمثل أعلى للكمال الذاتى ، وتكون مفيدة لغرض مستشرف الى ما هو كلى . فالسخاء ، بوصفه فضيلة أخلاقية ، يعنى عملية اتفاق تخدم غرضا يقر الشخص الذى يمارسه أنه ثمين من حيث المبدأ ، تخدمه على نحو يجعل أى نزوع الى الاسراف ، ان وجد ، فلا يلعب دورا ، بينما النزوع الى التقتير قد أصابه الشلل .

والشجاعة هى الجرأة على المخاطرة بالحياة من أجل هدف أقرر أنه قيم تماما : وفيها لا يلعب النزوع الطبيعى الى التهور أى دور ، كما أن التهيّب الطبيعى يبطل فعله .

وتكريس ما يملكه المرء أو تكريس حياته لغاية ما قيّمة من حيث المبدأ هو فى جميع الأحوال أمر أخلاقى ، بينما الاسراف والتقتير ، والتهور والجبن لما كانت خصالا بسيطة ليست مستوحاة من قصد أسمى ، فليست

لها أية صفة أخلاقية : انها مجرد خصال طبيعية . وسواء أكان تكريس ما يملكه الشخص أو حياته لغاية قيّمة من حيث المبدأ يتم على نحو أكمل مما يحتاج اليه ، أو تماما على قدر ما يحتاج اليه بحسب الظروف ، — كل هذا لا يغير على أى نحو الطابع الأخلاقى للتصميم والفعل . فأى افراط أو تفريط انما يبيّن فقط الى أى مدى سمحت الارادة الأخلاقية لنفسها أن تتأثر باعتبارات الفطنة .

فرأى أرسطو يقوم اذن على هذه الحقيقة وهي أنه يسمح للفضيلة بالمعنى العادى والفضيلة بالمعنى الأخلاقى أن تختلط الواحدة بالأخرى . انه يدس ما هو أخلاقى حقا ، ثم يقدمه على أنه ناتج خصلتين طبيعيتين كل منهما متطرفة .

وفى الفصل الذى عقده على العفة — فى المقالة الثالثة من « الأخلاق الى نيقوماخوس » — اضطر الى الاقرار بأن النظرية التى تجعل الأخلاقى وسطا بين طرفين لا يمكن تشييدها تشييدا كاملا . فهو يقول صراحة ان حب الجمال مهما قوى فانه يبقى كما هو ، أى أنه لا يمكن أن يتحدث عن افراط فيه . وهو يلقي بهذا الاقرار دون أن يتبين أنه بذلك يقضى على تعريفه الهزيل بأن الفضيلة وسط بين طرفين ، وسط نسبى ملائم ، ويعترف مع سقراط وأفلاطون بأن ثمت أمورا يسمح مضمونها بالنظر اليها على أنها خير فى ذاتها .

ولقد استقر رأى أرسطو على أنه لا شأن له بمشكلة المبدأ الأساسى للأخلاق الى حد أنه لم يسمح بأى شىء يمكن أن يؤدى الى مناقشته انه أراد أن يسافر على طول الساحل وأن يلتزم بالوقائع ، وأن يتناول الأخلاق كأنها فرع من العلم الطبيعى . بيد أنه نسى أننا فى العلم يمكننا أن نقصر أنفسنا على السير من حوادث معلومة محددة خلال فروض الى طبيعة الوجود

القائم خلفها ، بينا في الأخلاق الأمر على العكس : علينا أن نضع مبدءاً أساسياً بتطبيقه تؤمن أمورنا .

لقد أساء أرسطو فهم طبيعة الأخلاق ولهذا لم يساعد في تقدمها . وأفلاطون ذهب الى أبعد من سقراط وأضاع نفسه في تجريدات . وأرسطو صوب الى ما هو أدنى من الهدف الذى صوب اليه سقراط ، ابتغاء الاحتفاظ بالاتصال بالواقع . لقد جمع مواد لتشييد بناء شامخ ، لكنه لم يشيد غير كوخ من خشب . ويعد من أعظم معلمى الفضيلة ، بيد أن أقلهم جرأة على البحث عن المبدأ الأساسى يعد أعظم منه .

والنظرية الأخلاقية ليست هى الأخلاق ، كما أن الغضروف ليس عظما . لكن ما أغرب هذا العجز عن وضع المبدأ الأساسى للفعل الأخلاقى الذى عده سقراط منذ البداية النتائج اليقينية للتأمل الفكرى فى الأخلاق ! ولماذا أخفق كل المفكرين القدماء الذين خلفوا سقراط فى البحث عنه فأخطأوه ؟ ولماذا كف أرسطوطاليس عن الاهتمام به ، حتى قصر نفسه على مذهب فى الفضيلة لم يكن فيه طبعاً أية قوة أخلاقية حية أكثر مما فى المذهب الأخلاقى المجرد الذى وصفه أفلاطون ، أو فى أخلاق التسليم التى قال بها مفكرون آخرون ؟

والدليل على عدم قدرة أفلاطون وأرسطوطاليس على إقامة أخلاق للعمل ، الطريقة التى بها رسموا المثل الأعلى للدولة المتحضرة : أفلاطون فى كتاب « السياسة » ، وأرسطوطاليس فى كتاب « سياسة المدن » . وفى نفس العصر كان منج — تسمى يقدم لأمرء الصين مذهباً فى الدولة المتحضرة .

وواضح عند كليهما أن الدولة ينبغى أن تكون أكثر من اتحاد ينظم — بطريقة عملية جداً — الحياة المشتركة لعدد من الناس تضطربهم الأحوال

الطبيعية الى الاعتماد بعضهم على بعض . وهما متفقان أيضا على أن يطالبا الدولة بتحقيق الرفاهية الحقيقية بين المواطنين . لكن هذا أمر لا يمكن التفكير فيه دون قرنه بالفضيلة ، ولهذا ينبغي أن تتطور الدولة الى منظمة أخلاقية ، وعلى حد تعبير أرسطو : « ان السلوك الفاضل الشريف هو الغاية التي تهدف اليها الجماعة السياسية » .

والدولة اذن كما يتطور بها التاريخ لا بد أن تقم تحت تأثير فكرة مستمدة من طبيعتها بوصفها بنية سياسية هي في الوقت نفسه أخلاقية وعقلية . وأفلاطون في « السياسة » يجرى على لسان سقراط العبارات التالية : « لا خلاص للدولة من الشر ، بل لا خلاص للانسان من الشر ، الا اذا حدث وتولى الفلاسفة الملك في الدولة ، أو أتقن الذين يسمون الملوك والسلاطين الفلسفة اتقانا صادقا وافيا ، حتى تصبح القوة السياسية والفلسفة شيئا واحدا » .

لكن حينما يصل البحث الى بيان تفصيلي لتطبيق المثل الأعلى للدولة المتحضرة ، نرى أفلاطون وأرسطو يكشفان عن حيرة عجيبة . وأول ذلك أن نظرتهم الى دولة المستقبل ليست نظرة الى جماعة تشمل أمة بأسرها ، بل تقتصر على صورة الدولة — المدينة اليونانية مع تعديلات مناسبة . ومن المفهوم تاريخيا أن يفكرا في مثلهما الأعلى داخل مثل هذه الحدود الضيقة ، لكنه أمر يؤسف له من حيث تطور الفكرة الفلسفية عن الدولة المتحضرة . ومن نتائج هذه الحدود الضيقة أن كليهما يهتم اهتماما بالغاً بضمآن كون تزايد السكان لا يضر بسعادة المدينة — الدولة . ولهذا يقرآن أن عدد السكان يجب أن يظل مقاربا لنفس العدد . ولا ينزعج أرسطو من الاقتراح القاضى بترك الأطفال الضعاف يموتون جوعا ، وأن يتخلص ممن لم يولدوا بعد عن طريق الاجهاض المقصود . ولا يرى من المعقول أن تشجع

دولة اسيرطة على زيادة السكان باعفاء المواطن من جميع الضرائب اذا أنجب أربعة أولاد فصاعدا .

وكما لم يستطع هذان المفكران أن يرتفعا الى فكرة عامة عن الدولة القومية ، كذلك عجزا عن بلوغ فكرة الانسانية . فهما يضعان حدا فاصلا متينا بين الأحرار من ناحية ، وغير الأحرار من ناحية ، أخرى . وهما ينظران الى هؤلاء الأخيرين على أنهم مجرد مخلوقات للعمل والشغل ، وظيفتهم كماله الرفاهية المادية للدولة . ولا يعيرون أدنى اهتمام لهم ككائنات انسانية، ولا نصيب لهم في النمو للكمال الذى ينبغى أن تحققه الدولة المتحضرة .

صحيح أن الرق قد هاجمته السوفسطائية من وجهة نظرهم ، لكن ذلك لم يكن بسبب من أسباب الانسانية ، بل بسبب الرغبة في اثاره الشكوك حول التسليم بالأنظمة القائمة . وأرسطو يدافع عن الرق ويعده وضعا طبيعيا ، بيد أنه يوصى بحسن معاملة الأرقاء .

وأصحاب الصناعات ، وبالجملة كل الذين يتكسبون بعمل أيديهم ، ينبغى ألا يسمح لهم بأن يكونوا مواطنين . قال أرسطو : « لا يستطيع أن يمارس الفضيلة من يحيا حياة الصناع أو يعمل بأجر » . وتقويم العمل أخلاقيا أمر مجهول لديه ، وان كان ينظر الى السعادة على أنها نشاط متفق مع قانون الفضل . ولا يزال هو وأفلاطون متأثرين كل التأثر بالرأى القديم الذى كان يقول ان الرجل « الحر » هو وحده الذى له قيمة الانسان الكاملة .

لكنهما فيما يتعلق بتفاصيل الدولة المثلى ينفصلان ، وأرسطو يهاجم أفلاطون . غير أنه من الأسف أن تلك الأجزاء من كتاب أرسطو في « سياسة المدن » ، المتعلقة ببيان دولته المثلى ، لم تصل الينا كاملة . والفارق الرئيس بينهما هو أن أرسطو أكثر من أفلاطون اقترابا من الواقع التاريخي . انه يقيم دولة على أساس الأسرة ، بينما يجعل أفلاطون من الدولة أسرة . وفي

« جمهوريته » يعيش الأحرار عيشة مشتركة في الملكية والزوجية والأولاد. فلا ينبغي لأحد منهم أن يملك شيئاً ملكية خاصة ، حتى لا تمنعهم مصالحهم الخاصة الشخصية من العمل للصالح العام . والرفاهية العامة تعين الدولة على تربية المواطنين تربية منظمة . ويحدد العلاقات التي ينبغي أن تقوم بين الرجال والنساء ، ولا يسمح منها الا بما يهيىء لقيام جيل جديد سليم العقل والبدن . وتتاح الزيجات التي لا تقرها السلطات أما أن يقتل قبل الولادة، أو يتخلص منه بالتجويح .

أما أرسطوطاليس فيقتصر على ضمان نوع الذرية بالتنظيم القانوني لسن الزواج . فالمرأة يمكن أن تتزوج في سن الثامنة عشرة ، أما الرجل فينبغي ألا يتزوج قبل سن السابعة والثلاثين . وفضلا عن ذلك فإن الأفضل عقد القران في الشتاء وحينما تكون الرياح في الشمال قدر الامكان

والآن ، ماهو الخير الذي ينبغي أن تحققه الدولة المتحضرة ؟ لا جواب عن هذا السؤال عند أرسطو وأفلاطون غير القول بأن الدولة يجب أن تهيبء لعدد من أبنائها ، وهم « الأحرار » ، الفرصة للفراغ من المشاغل المادية ليكرسوا أنفسهم تماما للثقافة العقلية والبدنية وتولى زمام القيادة في الشؤون العامة . فالدولة لم تقم من أجل ايجاد أى شيء أخلاقي بمعنى عميق، ولا من أجل مثل أعلى في التقدم على أسس يمكن أن توصف بأنها عظيمة ونبيلة . والضيق المميز للأخلاق التي قالت بها العصور القديمة لم يظهر بجلاء كما يظهر في عدم كفاية الدولة المثلى .

ان التقويم الأخلاقي للانسان بوصفه انسانا لم يتم بعد . ولهذا كان هدف الدولة النمو نحو الكمال لطبقة خاصة ، لا لكل الطبقات . كذلك لم يكن قد تم الاعتراف بالأمة ككيان طبيعي أخلاقي كبير ، ولهذا لم ينظر في مسألة توحيد جماعات المدن العديدة للسعي المشترك الى أهداف عليا ،

بل بقيت كل مدينة منعزلة . وأفلاطون يظن أنه أرضى المطالب الناجمة عن عضوية الأمة الواحدة لما طالب بأنه في الحروب التي تنشب بين المدن اليونانية بعضها ضد بعض يجب ألا تهدم البيوت ولا تخرب الزروع ، كما يحدث في الحروب ضد الدول الأجنبية .

ولم تظهر في الأفق بعد فكرة الانسانية ككل . ولهذا لم يكن من الممكن لأفلاطون وأرسطو أن يجعلوا دولتهما تعمل في تعاون مع الدول الأخرى لتحقيق التقدم العام للانسانية .

وهكذا نراهما يضعان دولتهما المتحضرة على أساس سياسى تقيده الآفاق الضيقة في كل ناحية . كما أن الجماعة السياسية التي يأخذان بها على أنها الدولة النموذجية في عصرهما كانت في سبيلها الى الاقراض . فبينما كان أرسطو يكتسب كتابه في « سياسة المدن » كان تلميذه الاسكندر الأكبر يؤسس امبراطورية ، وكانت روما بسبيل اخضاع ايطاليا لحكمها .

وأهم من هذه الأخطاء الخارجية في مثلهم الأعلى للدولة المتحضرة تلك الحقيقة وهي أن هذين المفكرين عجزا عن أن يمدا الجماعة بالطاقات المطلوبة لبقاء كيانها . ولا وجود لفكرة الدولة المتحضرة وما تقتضيه من حيوية الا اذا دفع الفرد بدافع قائم في نظره الكونية الى أن يكرس نفسه للجماعة المنظمة بنشاط متحمس . فلا دولة متحضرة بدون مثالية مدنية ! لكن كان من المستحيل على أفلاطون وأرسطو أن يقولوا بشيء من ذلك فيما يتعلق بأعضاء دولتهما ، لأن كليهما قام بمثل الرجل الحكيم الذي ينسحب من الدنيا بلطف وفطنة .

وأفلاطون يقر بذلك . فمواطنوه الحكماء المقدر لهم أن يكونوا حكاما لا يكرسون أنفسهم لخدمة الدولة الا حين يأتي دورهم ، وانهم

ليبتهجون حين يعتزلون ، وفي عزلتهم يهتمون من جديد بعالم الوجود المحض ، كحكمااء بين حكمااء .

وحينما يثير أرسطو في كتابه « سياسة المدن » مسألة هل حياة الفكر والتأمل أفضل من النشاط السياسي ، يجيب بالسلب ، ويقول : « من الخطأ أن تقوم عدم الفعل تقويما أعلى من الفعل ، لأن السعادة تقوم في الفعل » . غير أنه في نظرية الفضيلة في كتاب « الأخلاق الى نيقوماخوس » لا يقول بشيء يمكن أن يؤدي بالفرد الى وضع حياته في خدمة الجماعة . ولا شك في أن أفلاطون وأرسطو يستطيبان الاعتقاد القديم بأن الفرد يجب أن يكرس نفسه للدولة ، لكنهما لا يستطيعان أن يجدا سندا لهذا الاعتقاد في فلسفتهم . ان مثلهما مثل أبيقور وأصحاب الرواق ، يخضعان لسحر أخلاق ليس فيها ارادة لمحاولة تغيير العالم .

ولكم كان منج - تسيه أعظم من هذين المفكرين اليونانيين ، حينما أنشأ المثل الأعلى للدولة المتحضرة ! لقد جعلها أوسع ما تكون السعة ، وطالب بأن يخدمها الناس بخير أفكارهم ، لأن هذه الدولة تنشأ طبيعيا من فلسفة في الفعل الأخلاقي واسعة المدى .

أما أفلاطون وأرسطو فقد افتقرا الى مثل هذه النظرة الكونية فلم يفعلوا أكثر من التظني في طبيعة الدولة المتحضرة ، واخترع دولة لأنفسهما . ف « جمهورية » أفلاطون مجرد شيء مثير للاستطلاع . و « سياسة » أرسطوطاليس مفيدة ، لا من أجل نظرية الدولة المتحضرة التي عرضها فيها ، ولكن من أجل التحليل العملي الرائع لمزايا وعيوب الدساتير المختلفة في الدول ومشاكلها الاقتصادية .

وعلى هذا فان انحلال العصر القديم لا يبدأ اذن بالقضاء على الفرد عن طريق الامبراطورية وقضائها على العلاقات المتبادلة العادية السوية بين الفرد

والجماعة . وانما بدأ بعد سقراط مباشرة ، لأن التفكير الأخلاقي الذي بدأ منه لا يمكن أن يعود الفرد الى خارج ذاته وأن يجعله قوة حقيقية في خدمة اكمال العلاقات الاجتماعية وجعلها أخلاقية .

وليس هناك حد بوسط بين أخلاق الحماسة وأخلاق التسليم . بيد أن أخلاق التسليم لا يمكن أن تنشئ ولا أن تفكر في نظام من العلاقات الاجتماعية يمكن فعلا أن يسمى متحضرا .

« في عهد الامبراطورية تقلصت الرواقية الى فلسفة شعبية واعظة » — هكذا نقرأ عادة في كتب تاريخ الفلسفة القديمة . والواقع أنه لم يكن هناك تقلص ، بل نضال جدى من أجل ايجاد أخلاق حية بدأت على غير المنتظر في الفترة الأخيرة من الفكر اليونانى الرومانى وأفضت الى فلسفة في الطبيعة متفائلة أخلاقيا .

وأساطين هذه الحركة هم : لوقيوس انايوس سنكا (سنة ٤ ق.م — سنة ٦٥ بعد الميلاد) ، أستاذ نيرون ، الذى قطع شرايين نفسه بأمر من تلميذه ؛ وابكتاتوس (ولد حوالى سنة ٥٠ ميلادية) وكان عبدا من افروجيا ، وثقى من روما سنة ٩٤ ميلادية بأمر من دوميتيان هو وسائر الفلاسفة ؛ ثم الامبراطور ماركس أورليوس (سنة ١٢١—١٨٠ بعد الميلاد) الذى تعلم على يد تلاميذ ابكتاتوس ، ودافع عن الامبراطورية في وقت أهدقت الأخطار بهافيه ، ودون « تأملاته » الفلسفية وهو في معسكر القتال (١) .

(١) وصلت اليينا عدة رسائل أخلاقية من تأليف سنكا ، نذكر منها : « فى الصفح » de Clementia (وجهها الى نيرون) ، « فى النعم » de Beneficiis « فى هدوء النفس » de Tranquilitate Animi ، و « فى الغضب » de Ira =

في العهد الكلاسيكي اليوناني نجد اما اعتبارات أنانية تتعلق بالمصلحة،
أو مذاهب باردة في الفضيلة ، أو زهدا في الدنيا ، أو تسليما . وأيضا اتجهوا
لم يتجاوزوا نطاق ذواتهم .

أما عند سنكا وإبكتاتوس وماركس أورليوس فإن الأخلاق تفقد هذا
الطابع المهتم بالذات . فقد تخلوا عن روح العصر السابق ، وأنشأوا أخلاقا
قائمة على الاخوة العالمية ، واهتموا بالعلاقات الايشارية المباشرة بين
الانسان وأخيه الانسان .

فمن أين أتى هذا الادراك لمعنى الانسانية ، ادراكا لم يعرفه العصر
الكلاسيكي ؟ .

ان الأخلاقيين اليونانيين الأوائل اهتموا بالدولة . وانحصر اهتمامهم
في صيانة نظام الجماعة المتمثلة في المدينة الجمهورية ، بحيث يستطيع المواطن
الحر أن يحيا حياة الحرية ، ابتغاء تحقيق نموذج الرجولة الكاملة ، ومن
حولها أناس كادحون لا اعتبار لهم الا من حيث هم وسائل لتحقيق هذا
الهدف .

لكن هذه العقلية لم تعد أمرا مسلما به ، بسبب الثورات السياسية
والاجتماعية الهائلة التي أدت الى قيام الامبراطورية الرومانية . فالتجارب
المروعة التي عانتها جعلت الاحساس أكثر انسانية ، واتسعت آفاق الأخلاق .

= وندين بما نعرفه من تعاليم ابكتاتوس لتلميذه فلاقيوس اريانوس
Flavius Arrianus المؤرخ ، فقد سجل كثيرا من محاضرات أستاذه في تسع
مقالات ، وصلت منها أربع . وبالإضافة الى ذلك جمع طائفة من أقواله الحكمية
في كتاب Enchiridion] = من حيث الاشتقاق اللغوي : « في اليد » ،
أي كتاب صغير يحمل في اليد يحتوى على مواعظ وحكم .
كذلك نجد في رسائل شيشرون الشعبية الفلسفية (سنة ١٠٦ - سنة ٤٣
ق . م) محاولة لايجاد أخلاق حياة حقا .

والمدينة — الجمهورية التي تركز عليها التفكير الأخلاقي اختفت ، وقامت مقامها امبراطورية تفهر حياة الناس جميعا على السواء . وهكذا أصبح الانسان الفرد ، في ذاته ، موضوعا للتأمل والأخلاق . وظهرت فكرة الاخوة بين الناس جميعا . وسمع صوت الانسانية ، وقام سنكا يندد بمشاهد المصارعة . وأكثر من هذا : اعترف بالعلاقة الباطنة بين الانسانية وبين عالم الحيوان .

وهكذا ، حينما تجلت فكرة الانسانية ككتلّ والانسان بوصفه انسانا وصلت الأخلاق الى عمق واتساع يسمحان لهما بالاندراج في ارادة عالمية كلية . ومن هنا أمكن الفلسفة الطبيعية والأخلاق أن تعمل معا . ولقد كانت عند الرواقية منذ البداية لحظة عن هذا ، لكن لم يكن في وسعها أن تجعل منه حقيقة واقعية ، لأنها لم تكن تملك الأخلاق الحية الكلية المطلوبة .

بل ان ثمت سببا آخر لامكان وصول التفاؤل والأخلاق الى مركز القوة في الفلسفة الطبيعية . ان مدرسة الرواقية الأولى انكفأت على التسليم بقدر ما خضعت لضرورة التفكير النقدي . لكن مع تقدم الزمن ازدادت قوة الفرائز العملية والدينية التي كانت دائما حاضرة في نظرتها الكونية . والعصر القديم وهو في طريقه الى الزوال لم يعد ناقدا ، بل شاكا أو متدينا ، ولهذا فان مدرسة الرواقية المتأخرة كان في وسعها أن تخضعه لهداية المقتضيات الأخلاقية لنظرتها الكونية على نحو أشمل بكثير من الرواقية الأولى . ولذا كانت أعمق وأبسط من هذه الأخيرة وارتفعت ، مثل الواحدة الأخلاقية الصينية ، الى مرتبة التحرر من القيود بحيث استطاعت أن تفسر ارادة العالم على أساس أخلاقي . فظهر رواقيون — من أمثال كونفوشيوس ومنج — تسيه وشوانج — تسيه ومثل أصحاب النزعة العقلية في القرن الثامن عشر — يدعون الى أخلاق تستند الى طبيعة الكون وطبيعة

الانسانية . انهم لم يستطيعوا أن يبرهنوا على حقيقة هذه النظرة الكونية خيرا من زيتون وتلاميذه ، وهم أيضا لجأوا إليها ، ولكنهم أعلنوها باقتناع باطن لم يكن لدى هؤلاء الأخيرين ، وبحماسة لم يحظ بها أسلافهم .

وحيثما قامت الرواقية المتأخرة بالدعوة الى تمجيد المبدأ العالمى ورفعته الى مرتبة ناموس الخير الأخلاقى والشخصى ، فانها كانت تتبع بذلك قوانين سارية المفعول عند الهندوكية .

لكنها لم تفلح أبدا فى التخلص من تأثير نظرة التسليم التى ورثتها عن الرواقية القديمة . فان هذه النظرة لا تزال قائمة قوية عند سنكا وإبكتاتوس جنباً الى جنب مع النظرية الأخلاقية للكون . وعند ماركس أورليوس وحده تنتصر النوازع المتفائلة .

لقد كانت الرواقية منذ البداية فلسفة عنصرية^(١) متعددة الأشكال ، ولكونها كانت هكذا على نحو شامل فان الرواقية المتأخرة كانت غنية مليئة بالحياة .

حَكَمُ سَنَكَا

لا انسان أنبل من غيره ، حتى لو كانت طبيعته الروحية خلقت أفضل وكان أقدر على تحصيل علم أرفع . العالم أمانة للجميع ، واليه مرجعنا ، مهما تكن الخطوات الوسطى بيننا وبين الأصل نبيلة أو وضيعة .
الفضيلة ليست محرمة على أحد ؛ بل لكل أن يبلغها ، فانها تسمح للجميع وتدعو لدخول : الأحرار ، والموالى ، والعييد ، والملوك ، والمنفيين .
والفضيلة لا تنظر الى المولد ولا الثروة ؛ وكل ما يهمها هو الانسان .

(١) [عنصرية = أولية] .

من الخطأ الاعتقاد أن وضع العبد يؤثر في طبيعته كلها ؛ فان الجانب الأبل فيه يظل مصونا عن التأثير بذلك الوضع .
كل فرد ، حتى لو لم يكن ثمة ما يزيكسه ، يجب على أن أقدمه ، لأنه يحمل اسم الانسان .

في معاملة العبد ينبغي ألا نراعى الى أى مدى نستطيع أن نعمل دون أن يلحقنا العقاب ، بل نراعى ما تقضى به طبيعة الحق والعدالة ، وكلاهما يأمرنا بأن نعامل حتى المسجونين والعبيد بالرفق والحسنى . وعلى الرغم من أن كل شيء مباح في معاملة الرقيق ، فان ثمة مع ذلك بمقتضى الحق العام لكل كائن حى أموراً لا يجوز ارتكابها في معاملة الانسان ، لأنه من نفس طبيعتك .

على كل انسان أن يعمل قدر الامكان في سبيل سعادة الأكثرية ، فان لم يتيسر ، فليعمل في سبيل سعادة الأقلية ، وان لم يتيسر ، ففى سبيل سعادة جيرانه ؛ وان لم يتيسر ، فلنفسه .

بالاحسان المتواصل يكتسب الأشرار ، ولا شيء أعزى وأبعد عن حسن المعاملة من رفض مودة الأخيار الذين يجب شكرهم على شيء أكثر .
« لم ألتق ولا كلمة شكر ! فما العمل اذن » — ما تعمله الآلهة الذين يفيضون علينا بالنعيم قبل أن نشعر بها ، ويستمترون في ذلك حتى لو لم نشكرهم .

حِكْمُ الْبَنَاتُوسِ

الطبيعة رائعة ، وكلها حب لكل المخلوقات .
انتظروا ما يفعله الله ، أيها الناس . فان دعاكم وأملتكم من عبادته ،
فاذهبوا اليه ، أما حالياً فظلوا حيث وضعكم .
انك تحمل الها معك وأنت لا تدري ، أيها الشقي ! انه في داخل
نفسك ، وأنت لا تشعر حين تدنسه بأفكارك السيئة أو أعمالك الرديئة .
نشيء ارادتك على ارضاء نفسك والاسنتقامة أمام الله . اعمل على طهارة
نفسك وأن تكون واحدا مع نفسك ومع الله .
اعتصم بالسكوت ، ولا تقل الا الضروري ، وان قلته فقله بايجاز .
وقبل كل شيء تجنب الخوض في شئون اخوانك ، ان بالمدح أو بالذم ،
أو بالمقارنة بالآخرين . لا تحلف أبدا ان استطعت ، والا فنادرا قدر
المستطاع . أشبع حاجاتك البدنية — من طعام وشراب وملبس ومسكن
وخدمة — على أبسط وجه . وتجنب المزاح غير اللائق ، لأن ثمة خطرا أن
تصبح سوقيا ، والمزاح يفقدك احترام الناس .
كما أنك في المشي تحذر أن تطأ على مسمار أو أن تلوى عقبك ، كذلك
احذر أن تؤذى روحك .

حِكْمَ ماركس أورليوس من «التأملات»

كل ما يحدث يحدث عن حق ، وإذا قدر لك أن ترى الأمور على وجهها ، لتبين لك ذلك . ولا أقصد فقط أنه يحدث وفقا لمجرى الطبيعة ، بل وأكثر من هذا أنه يحدث وفقا لنا موس الحق وكأن ثم رقيبا يقضى بكل شيء وفق الواجب .

إذا عملت ، عملت وفق ما يقتضيه الصالح العام . وإذا وقع لى شيء قبلته ونظرت اليه فى علاقته بالآلهة وبالمصدر الكلى الذى تصدر عنه كل الحوادث .

من يفعل السوء يكفر ، لأن الطبيعة الكلية خلقت الكائنات العاقلة بعضهم لبعض : ليعاونوا عند الحاجة ، لا ليضر بعضهم ببعض .
أجيب: الانسانية وأطلع الألوهية .
إذا تضايقت من اليقظة فى البكور فقل لنفسك : انى أستيقظ لأسعى وأعمل كأنسان .

اطلب الرضا فى التنقل من عمل مفيد للناس الى عمل آخر ، واذكر الله دائما .

خير سبيل للانتقام من أحد الناس أن تتجنب مبادلة الشر بالشر .
من فضل الانسان أن يجب حتى الذين يؤذونه . وهذا المستوى يبلغه الانسان بأن يدرك أن الناس جميعا من أسرة واحدة ، وأن معايبهم راجعة الى الجهل ، وضد ارادتهم ؛ وأننا عما قليل سنصبح جميعا من الأموات .
ما هو خير هو بالضرورة نافع ، ولهذا ينبغى على الرجل الخير النبيل أن يهتم بالخير .

لا أحد يكل من السعى لمصلحته . والسعى يجلب نشاطا طبيعيا .
فلا تكل أبدا من السعى لمصلحتك ، بشرط أن يكون في ذلك أيضا جلب
مصلحة لغيرك .

عامل الحيوان غير العاقل معاملتك للانسان العاقل ، أعنى بنبل وحلم ،
وكذلك عامل كل مخلوق يشعر ولا يعقل . أما الناس ، وهم ذوو عقول ،
فعاملهم بمودة ومحبة .

لقد وُجِدَتْ حتى الآن جزءا من الكون ، وستبقى ذات يوم في
خالقك ، أو بالأحرى ستتحوّل وتظهر من جديد كجزئومة جديدة للحياة .
حبات كثيرة من البخور مخصصة لنفس المذبح : بعضها تسقط فورا في
النار ، والبعض الآخر تسقط فيما بعد ، لكن لا فرق في هذا .

لقد وجد الرواقيون المتأخرون دوافع للعمل في نظرتهم الكونية المتفائلة
أخلاقيا ، وهو أمر لم يتحقق للأخلاق في العصر الكلاسيكي^(١) . وماركس
أورليوس نصير متحمس لمذهب المنفعة ، مثل أنصار النزعة العقلية في القرن
الثامن عشر ، لأنه مثلهم يؤمن بأن الطبيعة نفسها قد جمعت معا ما هو أخلاقي
وما هو نافع للفرد والجماعة على السواء .

وما دام الأمر كذلك ، فلا بد من العودة الى مناقشة السؤال التقليدي
في الأخلاق القديمة وهو السؤال عما اذا كان ينبغي على الانسان العاقل أن
يشغل نفسه بالأمور العامة . أما أبيقور فقال ان « العاقل لا شأن له بشئون
الدولة الا اذا طرأت ظروف استثنائية » . وقرر زينون الرواقى « أن يشارك
في شئون الدولة الا اذا عاقه عن ذلك عائق . وكلتا الفرقتين (الابيقورية

(١) [العصر الكلاسيكي يقصد به عصر سقراط وأفلاطون وأرسطو
خصوصا - المترجم .

والرواقية) تدع الاعتزال بالنفس لاختيار العاقل الحكيم ، اللهم الا أن احدهما تجعل أسباب هذا القرار متقدمة ، والأخرى متأخرة . أما فكرة الانشغال بالخير العام لذاته وفي كل الظروف فانها تتجاوز أفق الأخلاق التي قالتا بها .

أما في الرواقية المتأخرة فقد انبثقت هذه الفكرة ، لأن فكرة «الانسانية» قد تجلت . فالانسان كما يقول سنكا في رسالته « في الفراغ » De Otio ينتسب الى جمهوريتين : احدهما واسعة كلية عالمية تمتد الى كل ماتشرق عليه الشمس وتشمل الآلهة والناس ، والثانية هي تلك التي عُدنا فيها بحكم الميلاد مواطنين . وقد يكون من شأن الظروف ألا تهيبء للانسان أن يكرس نفسه لخدمة الدولة ، بل يجب عليه أن « يلجأ الى المرفأ » فرارا من العاصفة . وقد يحدث — وسنكا يفكر في عصره — ألا تسمح أية دولة بنشاط الرجل الحكيم . ورغم ذلك ، فان هذا لا ينسحب نهائيا الى داخل نفسه ، بل يخدم الصالح العام بالعمل لاصلاح النظرة العامة للانسانية ولقدوم عصر جديد .

كذلك نجد عند ابكتاتوس هذه النظرة الموسعة المعمقة في الواجب . وماركس أورليوس لا يخطر بباله أبدا أن يكون من المستحيل المشاركة في الحياة العامة . ان فيه يتحدث الحاكم الذي يشعر بأنه يخدم الدولة . ومثله الأعلى هو المواطن « الذي يتنقل من عمل الى آخر مفيد يجعل اخوانه المواطنين أكثر سعادة ، ويبادر الى القيام بكل مهمة تلقيها الدولة على عاتقه » . « افعل المطلوب وما يقتضيه العقل من كائن قدر له بالطبيعة أن يكون عضوا في دولة ، وافعله كما يطلب منك » .

وفي منتصف القرن الثاني بعد الميلاد وصل الفكر القديم الى نظرة في العالم متفائلة أخلاقية تقدم مثلا عليا حية للحضارة ، وبالتالي تستبق

ما سيقوم به القرن الثامن عشر من حركة قوية عالمية للحضارة . لكنها جاءت العالم اليونانى الرومانى متأخرة ، فلم تنفذ فى الجماهير ، بل بقيت احتكارا للصفوة .

انها لم تستطع النفوذ فى الجماهير ، لأن ثمت قوى تعمل فيها لا تستطيع أن تأتلف واياها . صحيح أن أخلاق الرواقية المتأخرة قريبة من المحبة الكلية التى نجدها فى الأخلاق المسيحية ، حتى ان الرواية المتأخرة تزعم أن سنكا كان مسيحيا ، وحتى ان أوغسطين ، وهو من آباء الكنيسة ، يرى أن حياة ماركس أورليوس ، الامبراطور الوثنى ، هى نموذج للمسيحيين الصادقين .

بيد أن الحركتين (الرواقية المتأخرة والمسيحية) لم يندمجا ، بل عارضت كل منهما الأخرى . فماركس أورليوس هو المسئول عن أشجع اضطهادات لقيها المسيحيون ، والمسيحية من جانبها أعلنت حرب اباداة على الرواقية .

كيف وقع هذا المصير العجيب ؟ وما السبب فيه ؟ السبب هو أن المسيحية تقول بمبدأين وأن نزعتها متشائمة ، بينما الأخلاق عند الرواقية تقول بمبدأ واحد ونزعتها متفائلة . ان المسيحية تدعو الى التخلي عن الدنيا لأنها شر ، بينما الرواقيون المتأخرون يمجدون الدنيا . ولا عبرة اذن بكون تعاليمهما الأخلاقية تكاد تكون واحدة : فان كلا منهما (المسيحية والرواقية المتأخرة) تظهر كجزء من فلسفة لا يمكن التوفيق بينها وبين فلسفة الأخرى . ان كل ألوان التناقض يمكن اخفاؤها ، اللهم الا تلك القائمة بين نظرين فى العالم ، وينتهى النضال بالقضاء على الفلسفة الأخلاقية المتفائلة التى قال بها الرواقيون ، والتى كان يدافع عنها ضباط بغير جيوش . والمحاولة التى قامت عند نهاية العصر القديم لاعادة الامبراطورية وجعلها تشمل الانسانية كلها — باءت بالاخفاق .

لقد ظلت آفاق فلسفة العالم القديم ضيقة كل الضيق ردحا طويلا ولم يظهر مفكرون أخلاقيون في الوقت المناسب يستطيعون أن يقودوا العالم الى تفاعل أخلاقي فيما يتصل بالحقيقة الواقعية . وكان كارثة أيضا أن العلوم الطبيعية التي بدأت بدءا حافلا بالرجاء قد وقف تقدمها ، لأسباب بعضها ترجع الى غلطة الأقدار ، وبعضها لأن الفلسفة انصرفت عنها ، قبل أن تكتشف الانسانية القوانين التي تحكم قوى الطبيعة وبالتالي تظهر بالسيطرة عليها . ومن هنا فان رجال العصر القديم لم يحرزوا أبدا ذلك الوعي الذاتى الذى استطاع أن يحفظ فى أصلابهم من رجال العصور الحديثة ذلك الايمان بالتقدم — وان حدث أحيانا وكان هذا التقدم تقديما سطحيا تماما . وهذا العامل النفسى ذو أهمية بالغة .

صحيح أن المهارة الفنية ، التى نجدها فى الروح اليونانية فائضة المقدار، هى أيضا سيطرة على المادة ؛ بيد أن هذه القوة الخالقة كانت عاجزة عن رفع الانسان فى العصر القديم ^(١) الى توكيد للحياة أعلى والى الايمان بالتقدم . وانما صلحت فقط لجعله يعبر عن نفسه ، بالكلام والأشكال ، فى تعارض بين توكيد العالم والحياة الساذج وبين انكار العالم والحياة العقلية . ان مصدر السحر الحزين فى الفن اليونانى يرجع الى ذلك المزيج العجيب من الهدوء والحزن .

لقد كان توكيد العالم والحياة توكيدا أخلاقيا قويا أمرا عسيرا على العالم القديم من كل ناحية . وهذا هو السبب فى أنه أصبح شيئا فشيئا فريسة نظرات فى الكون متشائمة ، ابتعدت أفكارها عن الواقع وأصبحت تمجد تحرر الروح من قيود المادة فى سلسلة من الدرامات الكونية .

(١) [يقصد بـ « العصر القديم » هاهنا وفى هذا الكتاب كله : الحضارة اليونانية الرومانية — المترجم]

فالغنوصية الشرقية والمسيحية . والفيثاغورية المحدثه التي نشأت في القرن الأول بعد الميلاد ، والأفلاطونية المحدثه التي أسسها أفلوطين (سنة ٢٠٤ - سنة ٢٦٩ ميلادية) وأديان الأسرار الكبرى - كلها قامت لترضى نوازع الجماهير الدينية الداعية الى هجر الدنيا ، خلال تفكك العصر القديم ، ولتقدم اليها ذلك الخلاص من الدنيا الذى كانت تتوق اليه . ومن هذه الفوضى من الأفكار خرجت المسيحية ظافرة لأنها دين خلاص متين ، ولأنها كجماعة تمتلك أقوى تنظيم ، ولأنه تحت نظرتها الكونية المتشائمة تتوافر لديها أفكار أخلاقية حية .

لقد كانت الواحدية الأخلاقية المتفائلة التي قالت بها الرواقية المتأخرة بمثابة شعاع نفذ في أصيل نهار العصور القديمة الطويل الكئيب بينما بدأت ظلمات العصور الوسطى تزحف ، ولكن لم يكن لهذا الشعاع قدرة على بعث الحياة في أية حضارة . لقد فات أوانها . وروح العصر القديم ، وقد أخفقت في الوصول الى فلسفة في الطبيعة أخلاقية ، صارت فريسة ثنائية متشائمة لا مكان فيها لأخلاق فعل ، بل لأخلاق تطهير .

ان أفكار سنكا وابكتاتوس وماركس أورليوس بذور الشتاء لحضارة

مقبلة .

الفصل الحادى عشر

النظرة الكونية المتفائلة والأخلاق فى عصر النهضة وما تلاه

الإيمان بالتقدم والأخلاق

العناصر المسيحية والرواقية فى الأخلاق الحديثة

ان الخاصة المميزة للعصر الحديث هى أنه يفكر ويعمل بروح توكيد للعالم والحياة لم تظهر بهذه القوة والنشاط من قبل .

وهذه النظرة الكونية انبثقت فى عصر النهضة ، ابتداء من نهاية القرن الرابع عشر ، احتجاجاً على استعباد العقل الانسانى فى العصور الوسطى . وساعد على انتصار هذه الحركة ازدياد العلم بالفلسفة اليونانية فى صورتها الأصلية ، نتيجة هجرة علماء يونانيين من القسطنطينيه الى ايطاليا حوالى منتصف القرن الخامس عشر . فقام بين المفكرين فى ذلك الوقت اعتقاد بأن الفلسفة شىء أكثر أولية وحياة مما علمنا اياه العصر الاسكلائى (١) .

لكن أفكار العصر القديم (أى اليونانى الرومانى) لم تكن كافية بمفردها لجعل هذا التوكيد الجديد للعالم والحياة حيا ومثالا سابقا يحتذى . فالحق أنها لم تملك العقلية المطلوبة . انما جاء فى الوقت المناسب وقود جديد لاشعال النار . لقد لجأ رجال ذلك العصر الى الطبيعة بدلا من الكتب ، فاکتشفوا العالم . فالملاحون منهم وصلوا الى بلاد لم يكن مجرد وجودها يخطر على بال أحد ، وقاسوا حجم الأرض . والباحثون من بينهم اندفعوا

(١) [= Scholasticism ، ويشمل الفترة من القرن التاسع حتى نهاية القرن الرابع عشر - المترجم] .

الى اللانهاى والى اكتناه أسرار الكون ، وعلمتهم التجربة أن القوى الفعالة تخضع لقوانين ثابتة مطردة ، وأن الانسان قادر على تسخيرها لنفسه . والمعرفة والقوة التى هيأها ليونردو دافنشى (١٤٥٢-١٥١٩) ، وكوبرنيكس (١٤٧٣-١٥٤٣) ، وكپلر (١٥٧١-١٦٣٠) وجاليليو (١٥٦٤-١٦٤٢) وغيرهم كانت حاسمة فى تشكيل النظرة الكونية الشائعة .

كانت « النهضة » حركة تستمد حياتها من القوى الروحية وحدها ، ولهذا فان فترة ازهارها مضت بسرعة نسبيا دون أن تثمر ثمرا كثيرا . فأعلن عن قيام فلسفة فى الطبيعة متحمسة ، على يد پارسلوسوس (١٤٩٣ - ١٥٤١) وبرزدينو تليزيو (١٥٠٨-١٥٨٨) وچوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠) وغيرهم . لكنها لم تبلغ تمام نموها ، اذ لم يكن فى « النهضة » من القوة ما يكفى لميلاد فلسفة تؤكد العالم والحياة وتسمو الى مستوى عقول هؤلاء الرجال . وبين الحين والحين تنهض أفكارهم كالبحر الهادر ضد فلسفة الكنيسة المنكرة للعالم . لكن سرعان ما يعود الهدوء . وما يعرف الآن باسم الفلسفة الحديثة يبدأ دون أدنى اشارة الى عصر النهضة أو يكاد . انها نبتت لا من فلسفة فى الطبيعة ، بل من مشكلة نظرية المعرفة التى آثارها ديكارت ، ومن نقطة الابتداء هذه كان على الفلسفة أن تبذل قصاراها لتشق طريقها الى فلسفة فى الطبيعة .

فتوكيد العالم والحياة لم يوطد مكائته فى العصر الحديث بسبب أنه نمت خلال عصر النهضة الى نظرية فى الكون تامة البناء . واذا كان قد نجح فى توطيد مكائته خلال القرن الثامن عشر حينما انتصر على انكار العالم والحياة الذى أيده الفكر والمسيحية فى العصر الوسيط ، فمرجع ذلك الى كون التقدم فى المعرفة والقوة لم يتوقف . لقد وجدت العقلية الجديدة

فيهما سندا لا يتزعزع بل ازداد رسوخا . ولما كانت المعرفة العلمية الجديدة لا يمكن القضاء عليها ولا وقف تقدمها فقد رسخ الايمان بسلطان الحقيقة رسوخا قويا . ولما كان قد أصبح من البين أن الطبيعة تعمل باطراد لا يخطيء هدفه أبدا ، فقد نمت الثقة بأن أحوال المجتمع والانسانية يمكن تنظيمها بما يكفل تأمين أغراض معينة . ولما كان الانسان يزداد سيطرة على الطبيعة ، فقد أصبح يدرك أن من الأمور المسلم بها أن الوصول الى الكمال في ميادين أخرى هو مسألة كفاية قوة الارادة ومنهج سليم لعلاج المشاكل . وتحت تأثير العقلية الجديدة المتزايد ، تغيرت نظرة المسيحية الكونية واختمرت بخميرة توكيد العالم والحياة . وتقرر شيئا فشيئا بوضوح أن روح المسيح لم تهدف الى انكار الدنيا ، بل هدفت الى تعديلها . والفكرة المسيحية الأولى عن ملكوت الله ، وهى فكرة تولدت من التشاؤم وسادت فكر العصور الوسطى بفضل أوغسطين ، اتابها العجز وحلت محلها فكرة هى من نتاج التفاؤل الحديث . وهذا الاتجاه الجديد فى النظرة الكونية المسيحية ، الذى تم بعملية تحول بطيئة كثيرا ما توقفت منذ القرن الخامس عشر حتى نهاية القرن الثامن عشر — هو الحادث الروحى الحاسم فى العصر الحديث . فخلال هذه الفترة لم تتبين المسيحية ما يحدث لها . لقد اعتقدت أنها ظلت كما هى دون تغيير ، بينما هى فى الواقع اطرحت طابعها الأصلى ، بتحولها هذا من التشاؤم الى التفاؤل .

وهكذا لم يصبح الانسان فى العصر الحديث متفائلا بسبب أن التفكير المتعمق جعله يفهم العالم بمعنى توكيد العالم والحياة ، ولكن لأن الاكتشاف والاختراع قد أعطياه القدرة على العالم . وتقوية اعتماده على نفسه وما نتج عن ذلك من تقوية لارادته وآماله حددتا ارادة الحياة عنده فى اتجاه ايجابى صريح .

فى العالم القديم لم يكن من الممكن تنمية نرعة الانسان الطبيعية الى
توكيد العالم والحياة لايجاد نظرة كونية كاملة ، لانه فى ذلك الوقت فرض
الفكر فى العالم وفى الحياة عليه التسليم كضرورة فكرية . ففى انسان العصر
الحديث اتحدث العقلية المتولدة عن الاكتشاف والاختراع مع نزوعه
الطبيعى الى توكيد العالم والحياة وأقرته فى نظرة كونية متفائلة دون أن
تقوده الى تفكير أعمق فى العالم وفى الحياة .

وروح العصر الحديث ليست من عمل أى مفكر عظيم ، بل شقت
طريقها تدريجيا بفضل سلسلة متصلة من الابتصارات التى أحرزها الاكتشاف
والاختراع . لهذا لم يكن من محض الصدفة أن شخصا غير فلسفى ومتعفنا
بعض التعفن مثل فرنسيس بيكون ، لورد فريولام (١٥٦١—١٦٢٦) كان
هو الذى وضع برنامج النظرة الكونية الجديدة . لقد أقامها على أساس
هذه العبارة : « المعرفة قوة » . وبسط صورة المستقبل ، كما تخيلها ، فى
كتابه « أطلنطس الجديدة » الذى وصف فيه كيف أن السكان فى جزيرة ما
قد تهيأ لهم أن يحيوا أسعد حياة بفضل التطبيق العملى لكل الاكتشافات
والاختراعات ، وبفضل كل أنواع التفكير الممكنة فى تنظيم المجتمع تنظيما
واعيا عن خطة^(١) .

ما هى الصلة بين الأخلاق وبين عقلية الايمان بالتقدم ، وكيف تأثرت
الأخلاق بهذا الايمان ؟

لما أراد المفكر الأخلاقى فى العصر القديم أن يتبين نفسه ، سقط صريح

(١) كان بيكون يشغل رئيس مجلس اللوردات فى عهد جيمس الأول ملك
انجلترا ، لكنه عزل من منصبه فى سنة ١٦٢١ لأنه أدين فى تهمة رشوة . وأهم
مؤلفاته «أورجانون العلوم الجديد» (سنة ١٦٢٠) و «مكانة العلوم وتقديهما»
(سنة ١٦٢٣) . ولم يبق من كتابه « اطلنطس الجديدة » غير شذرة .

التسليم لأنه حاول أن يحدد الأخلاق بما هو مفيد عقليا ولاذًا للفرد ؛ فظل مغلقا عليه داخل دائرة الأنانية ، ولم يصل أبدا الى فكرة المنفعة الاجتماعية . أما الأخلاق الحديثة فمصونة عن هذا المصير ، اذ لا حاجة بها الى أن تنتج من مواردها الخاصة الفكرة القائلة بأن الأخلاق فعل موجه الى تحقيق سعادة الآخرين ، لأنها وجدت هذه الفكرة مسلما بها من قبل . وهذا من فضل المسيحية . ففكرة المسيح القائلة بأن الأخلاق هي خدمة الفرد للآخرين قد شقت طريقها الى القبول . وبينما أصبحت الأخلاق مستقلة عن الدين نتيجة مرورها من خلال المسيحية ، احتفظت بطابع فكري فعال ايثارى صريح . ولم يكن عليها الا أن تقيم أساسا عقليا لهذا الاتجاه .

ومما هو جدير بالتنويه حقا أنه يوجد في الرواية المتأخرة اتجاه فلسفي أخلاقي يلتقي والأخلاق الحديثة ، فيه تظهر أفكار قريبة الشبه بالأخلاق المسيحية ، وقد أقيم على تفكير عقلي . فأثبتت في العصر الحديث البذور التي بذرها سنكا وابكتاتوس وماركس أورليوس . ولشيشرون في هذا أيضا نصيبه ، لأن المفكرين المحدثين وجدوا في كتاباته أخلاقا نبيلة مؤسسة على الفكر العقلي . وكان لاكتشافهم للأخلاق الانسانية عند الرواية المتأخرة من الأهمية بقدر ما كان لاكتشافهم الطبيعة . وقد ذهبوا الى أنها هي الأخلاق المسيحية الحقيقية ، ووصفوها في مقابل الأخلاق الاسكلائية، التي فيها شرح المسيح وفقا لأرسطوطاليس . ومن خلال الرواية المتأخرة شعرت العصور الحديثة بأن للأخلاق قيمة في ذاتها . ولما كان سنكا وابكتاتوس وماركس أورليوس قد تكلموا الى حد بعيد بنفس اللغة التي تكلم بها المسيح في الأخلاق ، فقد عملوا على نشر الاعتقاد القائل بأن الأخلاق العقلية حقا تتفق مع الأخلاق الواردة في الأناجيل .

وفي الوقت الذي أوشك فيه العصر القديم على الزوال ، كانت الرواية

المتأخرة والمسيحية يمزق كل منهما الآخر ، على الرغم من أن تعاليمهما الأخلاقية واحدة . أما في العصر الحديث فقد تحالفا لينتجا معا نظرة أخلاقية في الحياة . كيف أصبح ممكنا ما كان من قبل غير ممكن ؟ لأن الفجوة القائمة بين نظريتهما الكونيتين قد عبرت ، فأصبحت المسيحية تنظر الى توكيد العالم والحياة على أنه حق .

كيف حدث هذا الانقلاب في تفكير المسيحية ؟ لقد حدث لأن المسيحية ، على الرغم من نظرتها الكونية المتشائمة ، تقول بأخلاق فعالة فيما يتصل بالعلاقة بين الانسان والانسان . صحيح أن النظرة الكونية المتشائمة ، اذا ما استخلصت كل نتائجها المنطقية ، لا بد أن تنتهي كما في الفلسفة الهندية الى أخلاق تنكر العالم لا شأن لها بالفعل . ولكن الطابع الذي انفردت به نظرة المسيح الى العالم وما تنطوى عليه من ترقب نهاية العالم ومجيء ملكوت الله السماوى ، والشعور الأخلاقى المباشر — تجعله رغم موقفه المتشائم من العالم الطبيعى ، يدعو الى أخلاق الاحسان الى الجار . وهذه الأخلاق الفعالة ، هو ما يحتاج اليه لامداد النقطة الرئيسية بتطور من فلسفة مسيحية متشائمة الى فلسفة مسيحية متفائلة . والعصر الحديث ينساق وراء غريزته فيقرر أن من البين بنفسه أن الأخلاق التى تتناول العلاقات الفعالة بين الانسان والانسان يفترض أنها أخلاق تقرر للفعل قيمة ايجابية في ذاته ، وأن أخلاق الفعل تنتسب الى نظرة كونية متفائلة تنشر تنظيم العلاقات بين الناس تنظيما مقصودا .

وعلى هذا فان أخلاق الاحسان الفعال التى دعا اليها المسيح هى التى يسرت للمسيحية ، بوحى من روح العصر الحديث ، أن تتحول من النظرة الكونية المتشائمة الى المتفائلة . وهذه النتيجة تعبر عن نفسها فى الطريقة التى بها تمرد الفكرة الجديدة التى تقول بها المسيحية ، حين تريد التفاهم

مع الفكرة القديمة ، تتمرد على « مسيحية العقيدة » تحت لواء « دين يسوع » .

وقد مهد الطريق الى ذلك ارسموس وأفراد يمثلون حركة « الاصلاح الدينى » ، أولا باستحياء وغموض ، ثم على نحو أوضح شيئاً فشيئاً ، وذلك بتفسير تعاليم المسيح على نحو يتلاءم وروح العصر الحديث ، تفسير لهذه التعاليم على أنها دين عمل فى هذه الدنيا . وهذا تفسير خطأ من الناحية التاريخية والواقعية ، لأن نظرة المسيح الى العالم نظرة متشائمة كلها فيما يتعلق بمستقبل العالم الطبيعى . فدينه ليس دين بذل الجهود لتغيير العالم ، بل دين انتظار لنهاية العالم . والأخلاق التى نادى بها لا تتميز بالفعالية الا بالقدر الذى تأمر به الناس بالاحسان بعضهم الى بعض ، اذا كانوا يريدون الوصول الى ذلك الكمال الباطن الضرورى لدخول ملكوت الله السماوى . أخلاق حماسة تبدو كأنها مركزة على نظرية كونية متفائلة ، تكون جزءاً من نظرة كونية متشائمة — هذه هى المفارقة الرائعة فى تعاليم المسيح .

لكن العصر الحديث كان محققاً فى التجاوز عن هذه المفارقة وافترض نظرية كونية متفائلة فى مذهب المسيح ، تناظر أخلاق حماسة وترحب بروح الرواقية المتأخرة وروح العصر الحديث . وهذه الغلطة كانت ضرورية لتقدم الحياة الروحية فى أوروبا . وكم من أزمات كانت ستعانيها اذا لم يتيسر لها بدون ارتباك أن تضع النظرة الجديدة فى الكون تحت لواء شخصية المسيح العظيمة !

لقد كانت غلطة طبيعية الى حد أنها ظلت حتى نهاية القرن التاسع عشر لا ينال منها شيء . ولما أعلن النقد التاريخى ، فى مستهل القرن العشرين ، أنه اكتشف أن المسيح ، رغم ما فى الأخلاق التى دعا إليها من فعالية ، كان

يفكر ويعمل تحت تأثير نظرة كونية متشائمة تسودها فكرة انتظار نهاية العالم ، — تقول انه لما أعلن ذلك آثار عاصفة من السخط . فاتهم بأنه نزل بالمسيح الى مجرد متحمس ، بينما هو في الواقع انما كان يضع حدا لعملية تصوير شخص المسيح تصويرا حديثا . وما علينا عمله الآن هو أن نمر بالتجربة النقدية التي نضطر فيها الى التفكير كأناس عصريين يقولون بنظرة كونية تؤكد العالم والحياة ، وأن ندع أخلاق المسيح تتحدث الينا من خلال نظرة كونية متشائمة .

هذه المشكلة التي برزت لنا الآن لم تعلم عنها أوائل العصر الحديث شيئا ، فقد كانت تعتقد أن المسيح والأخلاقين الرواقيين المتأخرين كانوا عمدتها في أخلاق توكيد العالم والحياة .

أما عن أهمية الرواقية المتأخرة بالنسبة الى العصر الحديث فقد بين ذلك ارسموس من روتردام (١٤٦٦—١٥٣٦) وميشيل دى مونتاني (١٥٣٣—١٥٩٢) وبيير شارون (١٥٤١—١٦٠٣) وچان بوران (١٥٣٠—١٥٩٦) وهوجو جروتويس (١٥٨٣—١٦٤٥) سواء كان الاتجاه السائد فيهم مسيحي النزعة أو حرا . وارسموس يدين للرواقيين المتأخرين بقدرته على فهم انجيل المسيح البسيط ، من وراء عقائد الكنيسة ، وادراكه على أنه خلاصة كل تفلسف أخلاقي . ولم ينقذ مونتاني من الاستسلام التام للشك الأخلاقي الا عشوره لديهم على سند ، كما يتبين من « مقالاته » (سنة ١٥٨٠) . كذلك نرى بودان قد استوحى الرواقيين المتأخرين في كتابه عن « الجمهورية » (سنة ١٥٧٧) فوضع مثلا أعلى أخلاقيا للدولة يعارض به آراء مكياڤلي في كتابه « الأمير » (سنة ١٥١٥) . وبالمثل نرى بيير شارون في كتابه « عن الحكمة » (سنة ١٦٠١) يستمد من نفس المصدر ويجرؤ أن يقرر أن الأخلاق أسمى من الدين الموحى به ، ويمكنها أن تستقل بنفسها عنه دون أن تفقد شيئا من جوهرها أو من

عمقها . ولأن ماركس أورليوس قد سبقه نجد هوجو جروتوس في كتابه عن « قانون الحرب والسلام » (١٦٢٥) قادرا على وضع الأساس المتين للقانون الطبيعي والقانون الدولي ، وأن يصبح بذلك بطلا مناصرا لمطالب العقل والانسانية في ميدان الفقه (١) .

وإذا طرحنا سائر الاعتبارات جانبا فانه كان من الواجبات الأولى للقوة الناشئة المتزايدة للعلم الطبيعي أن تعيد الى نظرية أبيقور مكانتها . لقد حاول بييرجسندى (١٥٩٢ — ١٦٥٥) (٢) ذلك ، لكنه أخفق . ان العصر الحديث مسوق بايمانه الباطن بالتقدم الى ما وراء الشك والأخلاق الشكوية على نحو أولى . والعظيم في أبيقور — وهو أنه يحاول أن يفكر أخلاقيا وفقا لأعمق مطالب الحقيقة في داخل نطاق فلسفة في الطبيعة لا تفسر الطبيعة على أنها تنطوى على أى غاية — تقول ان هذا لا يمكن أن يفهمه ولا أن يضعه أمام عصره رسوله الحديث البارع الذكاء .

أما المسائل ذات الأهمية البالغة المتعلقة بالحق المطلق فان ذلك العصر (عصر النهضة) لم يكن ناضجا لها . فكانت قدرته قدرة مَنْ عَدِمَ ملكة النقد . ونيوتن (١٦٤٣ — سنة ١٧٢٧) كان نموذجا بارزا لروح ذلك العصر : كان في أبحاثه في الطبيعة تجريبيا محضا ، وفي نظرتة الى العالم بقى مسيحيا بسيطا .

وكانت « النهضة » و « ما بعد النهضة » بمأمن من الصعوبات التي نشأت للأخلاق ولتوكيد العالم بسبب فلسفة في الطبيعة تعمل دون افتراضات سابقة . والايان بالتقدم الناشء عن أعمال الاكتشاف والاختراع ، واللذة المشهودة في العمل نفسه يكونان فلسفتها في الحياة .

(١) راجع للمؤلف : « أسرار بشارة المسيح وآلامه — خلاصة حياة يسوع » (سنة ١٩٠١) ؛ « تاريخ البحث في حياة المسيح » (سنة ١٩٠٦) .
(٢) جسندى : « حياة أبيقور ومذهبه وشماله » (سنة ١٦٤٧) ، « خلاصة فلسفة أبيقور » (سنة ١٦٤٩) .

وبفضل الايمان بالتقدم ، تدفقت حياة جديدة فى الأخلاق ، وبدأت العلاقات الباطنة بين الأخلاق وتوكيد العالم والحياة تحدث آثارها . فانطلقت الدوافع الأولى للنشاط الكامنة فى الأخلاق المسيحية — من عقالها ، ووهبها الايمان بالتقدم هدفاً وغاية : تغيير أحوال المجتمع والانسانية .

والواقع أن الذى عمل على ايجاد العصر الحديث لم يكن أى تفكير عميق فى الأخلاق ، بل التأثير الذى أحدثه الايمان بالتقدم ، الناشء عن انجازات الاكتشاف والاختراع ، تأثيره على الأخلاق التى استمدت من الفكر الرواقى والمسيحى حياتها . جر الايمان بالتقدم العربة ، وكان على الأخلاق بعد ذلك أن تجرى الى جواره . لكنه كلما ازداد حمل العربة وازدادت وعورة الطريق ، بحيث يتعين على الأخلاق أن تعبر قوتها ، رفضت الأخلاق لأنها لا تملك قوة ذاتية . فأخذت العربة فى الرجوع الفهقرى وانحدرت بالايمان بالتقدم ومعه الأخلاق الى سفح التل .

وكان على الفلسفة أن تحول توكيد العالم والحياة ، الناشء عن الحماسة لانجازات الكشف والاختراع ، الى توكيد للعالم والحياة عميق باطن منبثق عن الفكر فى الكون وفى حياة الانسان ، وأن تقيم على هذا الأساس نفسه مذهباً أخلاقياً . لكن الفلسفة عجزت عن أن تفعل هذا وذلك . وحوالى منتصف القرن التاسع عشر ، حينما أصبح من الواضح كل الوضوح أننا نعيش بتوكيد للحياة والعالم لا ينبع الا من ثقتنا بالكشف والاختراع ، لا من أى تفكير عميق فى العالم والحياة ، تحدد مصيرنا . فكان لابد للنظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة ، بعد أن عملت ما عملت فى سبيل التقدم المادى للحضارة ، أن تنهار كبناء ارتفع عالياً ولكنه أسس على شفا جرف هار .

الفصل الثاني عشر

وضع أساس الأخلاق في القرنين السابع عشر والثامن عشر

هارتلي - هولباخ - الاحسان كإنانية مستنيرة
هوبز ، لوك ، هلفسيوس ، بنثام
الايثار كخصلة طبيعية • هيوم ، آدم سمث الأخلاق الانجليزية
الداعية الى الكمال الذاتي
شيفتسبري - فلسفة في الطبيعة اخلاقية متفائلة •

ان العصر الحديث يرى أن توكيد العالم والحياة أمر من البدهة بحيث لا يشعر بحاجة الى وضع أساس متين له وتعمقه بالتفكير في العالم والحياة. ولذا يطرح التشاؤم جانبا بوصفه حماقة رجعية ، دون أن يستشعر عمق جذوره في التفكير .

لكنه يرى من الضروري تحديد طبيعة الأخلاق . فكيف عمل في سبيل ذلك ؟

انه يؤمن منذ البداية بأن الأخلاق معناها العمل الموجه الى تحقيق الخير المشترك وهو بمنأى عن مصير الفكر القديم ، أعنى الوقوع في حماة التسليم وهو بسبيل وضع أساس سليم للأخلاق . وبدلا من ذلك كان عليه أن يجيب عن السؤال : كيف تظهر نوازع الايثار الى جانب نوازع الأنانية ، وما العلاقة الباطنة القائمة بينهما ؟

هنا تبدأ عملية شبيهة بتلك التي جرت بعد ظهور سقراط ، لكن المهمة هنا اقترحتها روح العصر لا فرد من الأفراد . وقامت محاولة أخرى للنظر في المشكلة الأخلاقية على حدة ، وكأنها بحث في العلاقة بين الفرد ونفسه وبينه وبين المجتمع ، دون حاجة الى تحديد الرأي في المسائل النهائية

المتعلقة بمعنى العالم والحياة . وبدا أن المشكلة الأخلاقية هي الأخرى أبسط بكثير مما كان ، لأن توكيد العالم والعمل الموجه الى تحقيق الصالح العام لم تعد ثم حاجة الى اثباتهما ، لأنهما صاروا من الفروض المسلم بصحتها . ثمت ثلاث طرق تتضح بها العلاقات بين الأثرة والايثار . فاما أن يفترض المرء أن الأثرة في تفكير الفرد تتحول آليا الى الايثار بالتفكير المنطقي . أو يفترض أن مبدأ الايثار قائم في فكر المجتمع ومنه ينتقل الى معتقدات الأفراد . أو يرتد المرء الى القول بأن الأثرة والايثار كليهما من الخصال الأصلية في الطبيعة البشرية . وكل هذه التفسيرات الثلاث قد اقترحت ، وكل منها زودت بالحجج المتباينة كل التباين . ولم تستخلص نتائجها دائما دون خلط فيما بينها ، وكثير من المفكرين مزجوا الواحدة بالأخرى .

فقام كل من ديفد هارتلى (١٧٠٥—١٧٥٧)^(١) وديترش فون هولباخ^(٢) (١٧٣٣—١٧٨٩) بمحاولة استنباط الاخلاص للصالح العام من الأثرة بسلسلة من الاعتبارات النفسانية ، مع شعور كامل بالغاية المقصودة .

كان هارتلى لاهوتيا اشتغل بممارسة الطب ، وطالب بأن ينظر الى الايثار على أنه سمو مقصود بالأثرة الأصلية بواسطة تأثير التفكير العقلي . وهولباخ المفترى عليه كثيرا يرد أصل الايثار الى هذه الحقيقة وهي أن الفرد اذا فهم مصلحته هو على الوجه الأفضل لتصورها على ارتباط بمصلحة المجتمع ، ولهذا سيوجه نشاطه لصالح المجتمع كما يوجهه لصالح نفسه . وكلاهما يحاول أن يشيد بنيانه باعتباريات مادية ثم يضع له سقفا من

(١) ديفدهارتلى : « ملاحظات على الانسان وبيئته وواجبه وآماله » (سنة ١٧٤٩) .

(٢) ديتريش فون هولباخ : « نظام الطبيعة أو قوانين العالم الفزيائي والعالم الأخلاقي » (سنة ١٧٧٠) .

النظرات المثالية . لكن لا الاعتبار الدقيقة ، ولا الاعتبار الغليظة ،
ولا كلتاهما معا جاعلة الاشتقاق النفساني للايثار من الأثرة يحدث أية
نتيجة مقنعة .

فالاعتبارات الغليظة لا تؤدي بنا بعيدا . صحيح أنه من المسلم به أن
سعادة الجماعة تتوقف على الاستعداد الخلقى عند أفرادها ، وأنه كلما
صلح حال الجماعة أخلاقيا تحسن أمل الفرد في السعادة . لكن لا ينتج عن
هذا أن الفرد يصبح أفضل أخلاقا كلما أحسن فهم مصالحه الذاتية . فإن
العلاقة المتبادلة بينه وبين الجماعة ليست بحيث يستمد منفعة من الجماعة
بالتقدير الذي يسهم به في تحقيق سعادة الجماعة عن طريق سلوكه الأخلاقي .
فاذا كانت غالبية أفراد المجتمع مشغولين بمصالحهم الخاصة تدفعهم أثرة
قصيرة النظر ، فإن الذي يعمل بنظرة واسعة يقوم بتضحيات لا أمل له في
الكسب من ورائها ، حتى لو افترضنا حدوث الأفضل وأن هذه التضحيات
لن تضيع سدى دون فائدة للمجتمع . أما إذا أصبحت أحوال الجماعة موالية
بفضل سلوك غالبية الأفراد سلوكا أخلاقيا ، فإن الفرد يستفيد من ذلك حتى
لو قصر في السلوك نحوها كما تقتضيه الأخلاق . فسلوكه مسلكا لا يرعى
الماضي ولا المستقبل يقتنع لنفسه نصيبا ضخما لا يستحقه من الرفاهية
الشخصية ، يقتطعه من رفاهية المجموع ، وكأنه يحلب البقرة التي يملئها
غيره . وتأثير الفرد في رفاهية المجموع ، ورد فعل رفاهية المجموع على
رفاهية الفرد ، لا تقوم العلاقة بينهما على أساس التبادل البسيط بين
الواحد والآخر . فالقول اذن بأن الأثرة اذا أحسن فهمها ستضطر الفرد الى
العمل الموجه لتحقيق الصالح العام — شبيه بالسفينة التي تبحر جيدا
ولكنها تخرق .

لهذا لا بد للاشتقاق النفساني للايثار من الأثرة أن يهيب — على نحو

أو آخر — بانكار الذات عند الفرد ، وذلك بجعله يحسب أن في السعادة عنصرا روحيا الى جانب العنصر المادى . فالانسان في حاجة ليس فقط الى السعادة الظاهرة ، بل وأيضا الى احترام الغير له والى الرضا عن نفسه ، وهذه التجربة المزدوجة لن يظفر بها الا اذا اهتم بسعادة الآخرين . وحتى هولباخ ، الذى حاول أن يلتزم الواقع التزاما قاسيا ، يدع هذه الاعتبارات ترفع أصواتها .

ومن هنا قامت محاولة لادخال نعمة روحية في السعادة تعلقو على النعمة الواطئة للنظرية المستمدة من الأثرة العادية .

والطريق الذى كان على هذه المحاولة أن تسلكه يمضى موازيا لذلك الذى أفضى بخلفاء سقراط الى هاوية المفارقة . فلانتقال من الأثرة الى الايثار واستخلاص نتائج الأخلاق القائمة على اللذيق عقليا أراد الرواقيون أن يستعملوا سلما واحدا للقيم بالنسبة الى اللذة الروحية والمادية على السواء . وكانت النتيجة الوحيدة لذلك هى أن تحولت الأخلاق الرواقية الى التسليم . كذلك فى العصر الحديث ، ومن أجل الأخلاق أيضا ، نظر الى السعادة الروحية على أنها سعادة كالسعادة المادية . فكانت النتيجة مفارقة^(١) أيضا .

فالسعادة المادية والسعادة الروحية لا ترتبطان بحيث تكون الواحدة استمرارا للأخرى . فاذا طلبت الثانية مع الأولى من أجل الأخلاق ، فانها لا تقوى الأولى بل تشلها . فالانسان الذى يحاول يجد أن يهتدى بنور السعادة الروحية كما يهتدى بالسعادة المادية ، ينتهى بأن يجد أن الاعتراف الممنوح له من جانب اخوانه ، والذى بدا فى أول الأمر كأنه جماع السعادة

(١) [المفارقة = Paradox هى ما يبدو فى الظاهر غير معقول وهو فى الواقع أو يمكن أن يكون معقولا - المترجم] ٥١

الروحية ، يصبح شيئاً فشيئاً خالياً من المعنى . انه بالنسبة اليه ككتلة بأسة من اللحام توضع بين السعادة المادية والسعادة الروحية دون أن تستطيع أن توحد بينهما . وشيئاً فشيئاً يشعر بأن السعادة الروحية حال تلائم ذاته وبهذا يمكنه أن يمنح نفسه بعضاً من المدح لنفسه .

ان السعادة الروحية تكفى لذاتها . فاما أن يقرر الانسان أن يسلك سلوكاً أخلاقياً لأنه ينتظر من هذا السلوك تكييفاً للظروف الخارجية لكيانه يهبه الفائدة واللذة ، أو يختاره لأنه يجد سعادته في اطاعة الدافع الباطن الى الفعل الأخلاقي . وفي الحالة الأخيرة يطرح ظهرياً كل الاعتبارات المتعلقة بتوقف أخلاقه وسعادته المادية كل منهما على الأخرى . فكونه انساناً أخلاقياً هو في ذاته سعادة ، حتى لو جرّه ذلك الى مواقف غير مواتية أبداً .

لكن اذا لم يكن من الممكن أبداً ملاحظة^(١) السعادة الروحية بالسعادة المادية ، فمن العبث محاولة وصف الايثار بأنه سمو بالأثرة .

فاذا أخضعت الفكرة المعتادة عن اللذة ، وهي أنها يمكن أن تأتلف مع الأخلاق ، الى عملية تكرير ، فانها تستمر في فقدان الجانب الروحي الى غير نهاية . وفي الأخلاق القديمة حيث تم التكرير تحت تأثير نظام أخلاقي ذى اتجاه الى الأثرة ، تتحول اللذة الى لذة الخلو من اللذة ، مما يسمح للأخلاق بأن تنتهي الى التسليم . أما في الأخلاق الحديثة ، حيث اللذة المطلوب تكريرها تقع تحت تأثير الايثار ، فان اللذة تستحيل الى حماسة لا معقولة ولا مادية . وفي كلتا الحالتين يكون نفس السلوك الملىء بالمفارقات ، اللهم الا أنه في احدهما يسير في الاتجاه السلبي ، وفي الأخرى في الاتجاه الايجابي .

وهكذا ، كلما أراد الفكر أن يتصور الأخلاق على أنها تنبثق من اللذة

(١) [لاحم الشيء بالشيء : ألصقه به] .

أو السعادة ، فانه ينتهى الى التسليم أو الحماسة ، الى السلوك الأثر المشوب بالروحية أو السلوك الايثارى المشوب أيضا بالروحية .
وأينما كان الفكر عميقا فليس ثم سبيل للربط بين اللذة الطبيعية والأخلاق .

والتفسير القائل بأن الايثار مبدأ للعمل يستمده الفرد من المجتمع —
نجده عند توماس هوبز (١٥٨٨ — ١٦٧٩) (١) ، وچون لوك (١٦٣٢ —
١٧٠٤) (٢) وأدريان هلقسيوس (١٧١٥ — ١٧٧١) (٣) وجرمى بنشام
(١٧٤٨ — ١٨٣٢) (٤) .

يقول هوبز ان الدولة مفوضة من غالبية المواطنين لاستخدامهم في تحقيق الصالح العام . فعن هذا الطريق وحده يمكن تحقيق الصالح العام الذى فيه تجد أثرة الأفراد أعلى درجة فى السعادة ممكنة . أما اذا ترك الناس وشأنهم ، فانهم لن يستطيعوا الخلاص من أثرتهم القصيرة النظر ، وبالتالي لا ينالون السعادة . فطريقهم الوحيد هو المشاركة فى اقامة سلطة تلزمهم بالايثار .

(١) توماس هوبز : « المبادئ الفلسفية للمواطن » (سنة ١٦٤٢) ؛
« لويانان ، أو مادة الحكومة وصورتها وسلطتها » (سنة ١٦٥١) ؛ « فى
الانسان » .

(٢) چون لوك : « بحث فى الادراك الانسانى » (فى مجلدين ، سنة ١٦٩٠) .

(٣) ادريان هلقسيوس : « بحث فى الروح » (سنة ١٧٥٨) .

(٤) جرمى بنشام : « مدخل الى مبادئ الأخلاق والتشريع » (سنة ١٧٨٠) .

وقد لخص بييراتين لوى ديمون Dumont (سنة ١٧٥٩ — سنة ١٨٢٩)
من جنيف ، أحد المعجبين بينتام وقد أقام فى انجلترا ، هذا الكتاب باللفظة
الفرنسية تحت عنوان : « بحوث فى التشريع المدنى والجنائى » (سنة ١٨٠٢)
واعتمد فردريك ادورد بينيكة Beneke على هذا التلخيص حينما ترجم كتاب
بنشام الى الألمانية تحت عنوان : « مبادئ التشريع المدنى والجنائى » (سنة ١٨٣٠) .

يبد أن المجتمع المنظم لا يستطيع بالوسائل الخارجية أن يستخدم الفرد في كل ضروب النشاط المطلوبة لتحقيق الصالح العام . ولهذا يجب عليها أن تسعى لضمان قوتها وبسط سلطانها على الفرد بواسطة الاقتناع الروحي كذلك . ولوك ينظر الى هذه الحاجة بعين الاعتبار . فعنده أن الله والمجتمع معا هما اللذان يفرضان الايثار على الفرد بالاستعانة بأثرته . فهاتان السلطتان — كما ندرك ذلك بالعقل — نظمتا مجرى الأمور بحيث تكافأ الأعمال النافعة للمجتمع ويعاقب على الأعمال المضرة به . وعند الله الثواب والعقاب الى غير نهاية . والمجتمع يسلك أحد طريقين : طريق القوة المخولة له بمقتضى قانون العقوبات ، وطريق الرأى العام الذى يستخدم المدح واللوم وسائل روحية للالزام . والانسان لما كان يتقاد باللذة وتقيضها فانه يتكيف مع هذه القواعد التى تصون الصالح العام ، وبالتالي تصبح أخلاقية .

وعلى الرغم مما بينهما من خلاف حول بعض النقط الفردية ، فان هوبز ولوك يتفقان فى القول بهذه الفكرة الخارجية للأخلاق . ونقط الخلاف الجوهرية بينهما هي أن هوبز يجعل المجتمع وحده هو الذى يهز السوط ، بينما عند لوك الله والمجتمع معا يلوحان به .

أما هلقسيوس ، وهو من أسرة هاجرت من البلاينات^(١) الى فرنسا ، فقد كان ألطف شعورا وأكثر روحانية . وحاول بوصفه ملتزم ضرائب ومن

(١) [Palatinat] اسم يطلق على مقاطعتين من الامبراطورية الرومانية القديمة : البلاينات العليا ، وتقع بين بايرن ونورمبرج وبايرويت ونويبورج وبوهيميا ؛ والبلاينات الدنيا وتقع على جانبى نهر الرين وتحده جنوبا بالألزاس واللورين ، ومن ناحية الشمال والغرب بتريفس وماينتس ولياج ، وبسادن وفورتمبرج من ناحية الضفة الأخرى للرين . وهذه الثانية هي المقصودة عادة ، وتسمى أحيانا باسم بلاينات الرين ، وكانت عاصمتها مانهيم ويتلوا فى الشهرة هيدلبرج وفرانكنثال — المترجم] .

ذوى الأملاك أن يكون رحيما عادلا هو وزوجته النبيلة الشعور ، كما دعا الى ذلك فى كتبه . ومن الواضح عنده أن الأخلاق تتضمن الفعل الحماسى، أعنى الفعل الناشئ عن الاحساس . ولهذا فان المجتمع لا يمكنه أن يفرض هذه الفضائل على الفرد ، وكل ما يستطيعه أن يلقنه اياها ، وهو فى الواقع يستخدم كل ما فى وسعه من وسائل وحيل ليحول أثرته فى هذا الاتجاه . فهو يستغل خصوصا سعيه للظفر بالتمجيد والشهرة . والمدح الذى يخلعه على ما هو « خير » بحسب معنى هذه الكلمة عنده — هو بالنسبة الى جمهور الناس أقوى اغراء على العمل لصالحه . وكان من الممكن لهلثسيوس أن يقدم تصويرا أقل خارجية لكيفية تحقيق الفعل الأخلاقى لو أنه لم يجهد نفسه — عن حسن نية — فى توكيد أن الأخلاق موضوع يمكن تعليمه . وبنشام يتفق مع هلثسيوس تمام الاتفاق فى القول بأن الأخلاق عمل حماسى ينبه المجتمع الفرد اليه ، لكنه يعالجه بعمق أكبر كثيرا . انه يحول الأغنية الى نشيد دينى .

ومهما يقل المرء فلن يبالغ أبدا فى الدور الذى يلعبه المجتمع فى نشأة الأخلاق — فى رأى بنشام . انه يعارض بشدة قول من يزعم أن الضمير الانسانى يمكن أن يميز بين الخير والشر . ينبغى ألا تترك شيئا للشعور الذاتى . فالانسان لا يمكن أن يكون على خلق حقا الا اذا تلقى أخلاقه من يد المجتمع ونفذ أوامره بحماسة .

لكن اذا كان للمجتمع أن يقرر الأخلاق ، فيجب عليه أولا أن يحقق النظام فى نظراته الأخلاقية ، ولهذا يقول بنشام ان المجتمع يجب أن يمزج بين الأفكار الواضحة والمحددة حينما يعرض الخير العام . وبعد أن يتم ذلك عليه أن يعزم على تطبيق هذا المبدأ باطراد مطلق كأساس للتشريع ولوضع معايير أخلاقية ، صارفا النظر عن كل اعتبار من نوع آخر . ولهذا

فلا بد من وضع « حساب أخلاقي » لاجراء حساب لكل قرار يتخذ وفقا لقيمة المنفعة .

وبطريقة جافة عملية يقرر الأمر في كل الأحوال المتعلقة بالتشريع الجنائي ووضع معايير بواسطة القانون الأخلاقي ، ثم يبين أن مبدأ الخير الأكبر للعدد الأكبر يمكن تطبيقه في جميع هذه الأحوال وأنه يقودنا بأمان ودقة في مسائل الخير والشر .

« ان الفلسفة الأخلاقية ، بمعناها العام ، هي النظرية التي على أساسها يقوم فن توجيه أفعال الناس بحيث ينجم عن ذلك أكبر قدر ممكن من السعادة » .

والتشريع هو الذي يقرر ما هي الأفعال الأخلاقية التي يمكن المجتمع أن يأمر بتنفيذها . واذا كان له أن يكون ذا أثر في التربية فيجب أن يكون انسانيا تماما .

« لكن ثمت أفعالا كثيرة لا يستطيع التشريع أن يأمر بها ، وان كانت مفيدة للمجتمع . بل ان هناك كثيرا من الأفعال الضارة لا يستطيع أن يجرمها ، وان كانت الأخلاق الفلسفية تنهى عنها . وبالجملة فالتشريع كدائرة مركزها الفلسفة الأخلاقية ، ولكن محيطها أصغر » .

وحيث تنتهي موارد القانون ، فلا يستطيع المجتمع أن يفعل شيئا غير أن ينبه الفرد باستمرار الى ما يعود عليه من سعادة بالعمل في سبيل سعادة الآخرين . لكن بنشام لا يجعل المجتمع يفعل ذلك بحيلة تربوية ، كما يرى هلفسيوس ، بل المجتمع يهيب بشعوره نحو الحقيقة ، ويجثو عند قدميه ويتوسل اليه من أجل السعادة العامة أن يصغى الى صوت العقل . وهكذا نجد أن الأسلوب الجاف الذي كتب به بنشام عن الأخلاق فيه شيء مؤثر حقا ، ويفسر التأثير القوي الذي كان لهذا الساكن الشاذ في بيت يطل على

حديقة سانت جيمس في العالم كله من خلال الذين استلهموا مذهبه .
وأشد آرائه تأثيرا تلك التى فيها يقوى من جد الناس ويحد من
نظراتهم بدعوتهم الى التفكير ليس فقط فيما هو مباشر ، بل وأيضا فى
النتائج البعيدة لكل ما يعمل أو ما يترك ، وأيضا فى النتائج ليس فقط المادية
بل والروحية على السواء . ومن اللطيف أن نلاحظ الشجاعة التى بها حاول
هذا المتعصب للمنفعة أن يصور النعم المادية على أنها الأساس للنعم الروحية .
وبنشاط من أقوى الأخلاقيين الذين عرفتهم الانسانية ، ولكن أخطاه
عظيمة عظم عبقريته ، التى تجلت فى كونه نظر الى الأخلاق على أنها ضرب
من الحماسة . وخطؤه أنه يعتقد أنه يجب عليه أن يكفل صحة هذه الحماسة
بالأى يجعلها أعلى من حكم للمجتمع يأخذ به الفرد .

وهذا يحملنا على أن نضع بنشاط فى مصاف هوبز ولوك وهلثسيوس
وان كان أسمى منهم فى نواح أخرى . فهو مثلهم يجعل الأخلاق تنشأ خارج
الفرد . وهو مثلهم يطرح الشخصية الأخلاقية القائمة فى الانسان ، ابتغاء
أن يجد هذا التفسير للايثار ، وتعويضا عن هذا يرفع المجتمع الى شخصية
أخلاقية حتى يستطيع بعد ذلك بتوصيل للطاقة أن يصل الأفراد بمحطة القوى
المركزية هذه . والفارق هو أنه بالنسبة الى أولئك الأخلاقيين المتبدلين الفرد
هو مجرد دمية يحركها المجتمع على أساس مبادئ أخلاقية ، بينما فى نظر
بنشاط الفرد يؤدي الحركات الموصى بها اليه ، يؤديها بايمان عميق .

والفكر الأخلاقى يقع من مفارقة الى مفارقة أخرى . فان وضع مذهبا
لا يتمثل فيه النشاط الموجه الى الخير العام بدرجة كافية ، كما هو الشأن
فى العصر القديم ، فانه يصل الى أخلاق لم تعد بعد أخلاقا ، وينتهى الى
التسليم . واذا افترض وابتدأ من مثل هذا النشاط الموجه الى الصالح
العام ، فانه يصل الى أخلاق ليس فيها شخصية أخلاقية . ومن الغريب أنه

عاجز عن اختطاط طريق وسط والسماح بنشاط موجه الى تحقيق الصالح العام أن ينشأ عن الشخصية الأخلاقية نفسها .

وتفسير الايثار بأنه سمو بالأثرة ناشئ عن النشاط التلقائي للعقل ، أو أنه يوجد بفضل تأثير المجتمع — هذا التفسير غير مقنع نفسانيا وأخلاقيا. ولهذا فإن مذهب المنفعة مضطر الى الاعتراف بأن الايثار يوجد مستقلا في الطبيعة الانسانية جنبا الى جنب هو والأثرة . صحيح أنه يظهر هناك دائما كأنه توأم متخلف لا يمكن تنشئته ، الا بعناية شديدة ، ولهذا فإن أنصار الحل الثالث يهيون بالاعتبارات المستخدمة بالنسبة الى الاثنين الأولين . فيسمحون دائما للقدرة على الشعور الايثارى بأن تتعرض لتأثير الاعتبارات التى يبدو أنها قدرت لتدع الأثرة تسيل في الايثار ، فتوضع النظرتان الأوليان في خدمة الثالثة .

وهنا يجب أن نذكر ديفد هيوم^(١) (١٧١١—١٧٧٦) وآدم اسمث (١٧٢٣—١٧٩٠)^(٢) .

أما هيوم فيتفق مع سائر أصحاب مذهب المنفعة فى السماح بضرورة قبول مبدأ السعى لتحقيق الصالح العام بمثابة المبدأ الأساسى فى الأخلاق . وكون الأفعال خيرة أو شريرة أمر لا يقرره الا كونها موجهة أو غير موجهة لايجاد السعادة العامة . ولا شئ يعد فى ذاته أخلاقيا أو غير أخلاقى .

وهيوم لا يعطى أهمية للفكرة القائلة بأن موضوع الأخلاق هو تكميل الفرد ، أكثر مما يفعل سائر أنصار مذهب المنفعة . انه مثلهم يعارض

(١) ديفد هيوم : « بحث فى الطبيعة الانسانية : محاولة لادخال المنهج

التجريبي فى الأمور الأخلاقية » (سنة ١٧٤٠) .

(٢) آدم اسمث : « نظرية العواطف الأخلاقية » (سنة ١٧٥٩) ؛ « الفحص

عن طبيعة ثروة الأمم وأسبابها » (سنة ١٧٧٦) . وقد كان آدم اسمث أستاذا

لفلسفة الأخلاق فى جلاسجو .

الزهد وكل مطالب انكار الحياة التي تدعو اليها الأخلاق المسيحية ، لأنه لا يستطيع أن يكتشف فيها أى شيء يمكن أن يفيد الرفاهية العامة .
لكن ماذا يحمل الناس على العمل معا فى سبيل الصالح العام ؟ يجب أنصار المنفعة المنطقيون مع أنفسهم قائلين : يحملهم على ذلك التفكير فى معنى الصالح العام . وهيوم ليس مسئولا عن هذا التحيز لأنه يرى أن هذا لا يتفق مع الوقائع النفسانية . وهو يؤكد أن الانفعالات وأعمال البر ليس مصدرها التأمل الرفيع ، بل المشاركة الوجدانية المباشرة . والفضائل التى تخدم الصالح العام مصدرها الشعور . واذا أجبنا فان مرد ذلك الى شعور أولى فينا بسعادة الناس ، وكرهية لرؤيتهم فى شقاء . وهكذا نصبح على خلق بفضل المشاركة الوجدانية (التعاطف) .

ولن تكون خطوة كبيرة الى الأمام أن نفسر هذه المشاركة الوجدانية بأنها صورة من الحاجة الأثرة الى السعادة ، وذلك بالزعم بأنه ليكون المرء سعيدا حقا لا بد له أن يرى السعادة من حوله . لكن هذا لم يكن السبيل الذى سلكه هيوم . انه لم يهدف الى التفكير البناء ، انما قصد الى تقرير الوقائع ، ويكفيه اثبات أن المشاركة الوجدانية المباشرة مع سائر الناس هى مبدأ أصيل فى سنخ الطبيعة الانسانية . ولا بد لنا أن نقف — فى مكان ما — هكذا يقول — ونحن نبحث فى الأسباب . وفى كل علم ثم مبادئ عامة معلومة ليس وراءها مبادئ أعلى علينا أن نكتشفها .

ومن بين العناصر الفعالة فى تنمية الشعور الأخلاقى ، يعير هيوم أهمية كبرى لحب الشهرة ، لأنه يجعلنا ننظر الى أنفسنا فى الضوء الذى نريد أن نظهر عليه فى عيون الآخرين ، وان الجهد لكفالة احترام الآخرين لهو أعظم معلم للفضيلة . وفى هذه النقطة يتفق مع فريدرش الأكبر الذى يؤثر عنه أنه قال : « ان حب المجد فطرى فى النفوس الجميلة : ويكفى أن نوقظه

ونهيجه لنرى كيف أن أناسا خاملين حتى ذلك الوقت قد اتقدوا بهذه
الغريزة الطيبة فبدوا لك كأنهم تحولوا الى أنصاف آلهة » (« مؤلفات
فريدرش الأكبر » ، ٩٠ ، ص ٩٨) .

وآدم اسمث يتابع فكرة المشاركة الوجدانية في كل مظاهرها ، وفي
خلال ذلك يكتشف أن قدرتنا على المشاركة الوجدانية تشمل أكثر من
مجرد مشاركة الغير في السراء والضراء . فهو يقول انها تقودنا الى اشتراك
في التفكير مع أولئك الذين يعملون . فنشعر مباشرة بأننا مجذوبون أو
مطردون بأفعال الآخرين وبالذوافع التي تلهم هذه الأفعال . وأخلاقنا
تتاج تلك التجارب التعاطفية . فنأتى في الوقت المناسب للاهتمام بأن يكون
ثم طرف ثالث نزيه يمكن أن يبرر ويتعاطف مع ينبوع أفعالنا وميلها .
فالتعاطف الفطري ، ليس فقط مع أفعال الآخرين بل وأيضا مع تجاربهم هو
اذن المنظم النافع لسلوك الناس بعضهم مع بعض . والله قد وضع هذا
الشعور في الطبيعة الانسانية ابتغاء أن يظل الناس مخلصين لفعل الصالح
العام .

الى أى مدى مثل هذا التوسع المصطنع لفكرة التعاطف بواسطة
مذهب الطرف الثالث المحايد يعد خطوة الى الأمام بالنسبة الى هيوم —
هذه مسألة نستطيع أن ندعها وشأنها .

وآدم اسمث ، في كتابه الشهير : « الفحص عن طبيعة ثروة الأمم
وأسابها » (سنة ١٧٧٦) ، يقيم تلك الرفاهية على نشاط الأثرة الحر العقلى
الخالص . ولا يذكر شيئا عن الدور الذى يمكن أن تلعبه الأخلاق في المسائل
الاقتصادية ، بل يدع التطور الاقتصادى يتحدد بقوانينه الذاتية ، وهو
واثق من أنه اذا تركت هذه القوانين تسلك مجراها بحرية ، فان النتيجة
ستكون حسنة . وآدم اسمث ، هذا الفيلسوف الأخلاقى ، لأنه مفطور على

التفاوت العقلي ، هو أيضا مؤسس المذهب المرسل (« دعه يعمل ») في الاقتصاد الذي قالت به مدرسة مانشستر . فقاد كفاح الصناعة والتجارة من أجل التحرر من الوصاية الوضعية المهينة التي فرضتها السلطة . واليوم وقد أسلمت الحياة الاقتصادية بين جميع الشعوب تقريبا الى أفكار السلطات القصيرة النظر التي لا تفكر أبدا في الاقتصاد ، فاننا نستطيع أن نقدر عظمة مذهبه .

وكان بنثام ، كآدم اسمث ، من أنصار مبدأ الحرية في الحياة الاقتصادية . وفي نفس الوقت كانت لديه فكرة أخلاقية عن المجتمع ، فطالب المجتمع بأن يساعد قدر المستطاع على تموية الفروق بين الأغنياء والفقراء مسوقا بروح التقدم .

فأى شيء يعنيه هيوم وآدم اسمث للأخلاق ؟ لقد أدخلنا عنصر علم النفس الخبرى^(١) . انهما يعتقدان أنه من خلال القيمة التي يعطيها لمعنى التعاطف يضعان أساسا طبيعيا لمذهب المنفعة ، وان كان علم النفس بدأ يصححها ويزعزع مركزها . وانه لتراءى أمام عقل مذهب المنفعة الفكرة الكبرى القائلة بأن الأخلاق نتيجة التأمل ، وتحسب أنها تجعل الناس أخلاقيين بتركيز انتباههم على طبيعة الأخلاق العميقة وضرورة الأهداف المقصودة .

وهذه الفكرة تستمد حياتها من الاعتقاد بأن الفكر أعطى سيطرة كاملة على الارادة . وكون الأخلاق تقوم على النظر العقلي التام هو الأساس الذي تنبنى عليه ، واذا كانت لا تريد أن تثير الغرابة فيما يتصل بطبيعتها فانها لا تستطيع أن تقر بوقائع يقدمها اليها علم النفس ولا تستطيع هي أن تحققها بوسائلها الخاصة ، وقائع تكون بمثابة افتراضات للأخلاق سابقة .

وبهيوم وآدم اسمث اللذين يرجعان الأخلاق الى أمر فطرى في الطبيعة

(١) [الخبرى = Emperical للتمييز بينها وبين : التجريبي Experimental] .

الانسانية يشبه الغريزة — تنبثق مشكلة : كيف يمكن الأخلاق أن تكون طبيعية ، وفي الوقت نفسه تصلح أن تكون أساسا للفكر ؟ اذ لا بد من افتراض أنها معمل الفكر حتى في رأى أنصار هذه النزعة النفسانية في تقرير مذهب المنفعة . فان لم تكن الأخلاق غير ممارسة غريزة ، فانها لن تستطيع التوسيع والتعميق ، ولا يمكن تلقينها للجميع بقوة مقنعة . لكن كيف يمكن أن يتصور أن الفكر يؤثر في غريزة التعاطف ؟ وما الجامع بينهما بحيث يعين أحدهما على عمل الآخر ؟

لو أن هيوم و آدم اسمت حزرا النتائج البعيدة لهذه المشكلة الكبرى التي أتيا بها في ميدان المناقشة ، لكان عليهما أن يستمرا وأن يقررا مدى وعمق هذا التعاطف الذى اتخذه أساسا في مذهبهما ، من أجل أن يفهما كيف يستمر في العمل داخل ميدان الفكر .

يبد أنهما أخفقا في ادراك الأهمية الكاملة لما يقرانه ، وحسبا أنهما لم يفعلا أكثر من تقديم تفسير نفسانى للايثار أفضل من التفسير المتخذ عادة . وروح العصر ، بقدرتها الهائلة على القول بأراء عديدة جنبا الى جنب ، تأخذ برأيها ، والنزعة النفعية تصرح بثقة أن الايثار ينبغى أن ينظر اليه على أنه سمو عقلى بالأثرة ، كنتيجة لتأثير المجتمع ، وكمظهر للغريزة الفطرية .

وهكذا نرى أن الفكرة النفسانية عن الأخلاق تهب مذهب المنفعة حياة جديدة ظاهريا فحسب . وانما هى بالأحرى جرثومة سئل يمتصها مذهب المنفعة . فتقرير عنصر طبيعى في الأخلاق ، حينما تبدأ النتائج تحدث آثارها، لا يمكن أن ينتهى الا بنزعة منفعة عقلية ملتهمة ، كما سيتبين في القرن التاسع عشر حينما يكون للفكر البيولوجى تأثير في الأخلاق .

ان الموكب الجنازى لنزعة المنفعة العقلية بدأ يتكون من هيوم و آدم اسمت ، وان كان سيمر وقت طويل قبل أن يحمل النعش الى المقبرة .

ثم ينهض أصحاب النزعة العقلية وأصحاب النزعة الوجدانية (أو العيانية أو الحدسية) ضد أصحاب مذهب المنفعة الذين يشتقون من مضمون الأخلاق طبيعتها الجوهرية والالزام الخلقى . فاستخلاص الأخلاق من التجربة قد بدا لهم بمثابة توهين لعظمتها . فالأخلاق في نظرهم سعى للكمال، سعى قائم فينا لأن الطبيعة غرسته في قلوبنا . والعمل للصالح المشترك ليس هو الذى يكون الأخلاق ، وإنما هو مظهر للنضال فى سبيل كمال الذات . غير أن أصحاب النزعة العقلية والنزعة الوجدانية لا يصوغون هذه الفكرة العميقة الشاملة عن الأخلاق الصياغة الصحيحة ، يحول بينهم وبين ذلك تفلسف شبه اسكلائى خال من الحياة .

وقوتهم الرئيسية فى أنهم كشفوا عن ضعف الأسس التى وضعها هوبز ولوك للأخلاق . وهم يوجهون أكبر همهم لدراستها ، مقررِينَ أن الناموس الأخلاقى له طابع الزام مطلق ، وفى هذا كانوا على حق الى حد كبير . وهم يؤكِّدون فى عبارات رائعة أن معنى الأخلاق لا يوجد فى صفة المنفعة التى للأفعال التى تدعو إليها الأخلاق فقط ، بل أيضا فى كمال الكائن البشرى الذى يتحقق بفضل هذه الأفعال .

لكن حينما يبحثون فى كيفية عمل الناس لفكرة الخير كقوة تؤثر فى أخلاقهم تأثيرا فعالا ، يخوضون فى أمور نفسانية قد تكون أحيانا بارعة ، ولكنها فى الغالب مصطنعة مبتذلة . فيشغلون أنفسهم بفروق منطقية بدلا من البحث فى طبيعة الانسان بطريقة عملية . فبدلا من أن ينموا المشكلة جوابا عن المجددين ، يبحثون فيها بناء على بيانات مأخوذة من فلسفة عفى عليها . وهم فى الغالب يعودون الى أفلاطون وفى كثير من المسائل يناقشون — عن شعور أو عن غير شعور — لا كفلاسفة بل كلاهوتيين .

ويختلف بعضهم عن بعض فى التفاصيل ، ويهاجم بعضهم بعضا وفقا

لكون بعضهم يريد أن يجعل أسس الأخلاق أكثر عقلية ، وبعضهم الثاني يريد أن يجعلها أكثر عاطفية وصوفية ، وبعضهم الثالث يريد أن يجعلها أكثر لاهوتية .

وغالبية هؤلاء المعارضين لمذهب المنفعة ينتسبون الى مدرسة كمبردج الأفلاطونية ، وينبغي أن نذكر هنا من بينهم ريلف كدورث (سنة ١٦١٧ — سنة ١٦٨٨)^(١) ، هنرى مور (١٦١٤ — ١٦٨٧)^(٢) ، والقس صمويل كلارك (١٦٧٥ — ١٧٢٩)^(٣) ، والأسقف رتشرد كمبرلند (١٦٣٢ — ١٧١٨)^(٤) ، ووليم ولاستون (١٦٥٩ — ١٧٢٤)^(٥) .

يرى كدورث أن حقائق الأخلاق بينة كحقائق الرياضيات . أما مور فيقول ان الأخلاق قوة عقلية للنفس تهدف الى ضبط الدوافع الطبيعية . وكمبرلند يجد الناموس الأخلاقى فى العقل الذى وهبنا الله اياه . وكلارك — وكان متأثرا بفكر اسحق نيوتن — يرى فى هذا الناموس أنه الظاهرة الروحية المناظرة لقانون الطبيعة . وولاستون يقول انه هو الحق منطقيا .

وبالجملة فان هؤلاء المفكرين لا يفعلون أكثر من أن يبسطوا القول بأن الأخلاق أخلاق . وهم يقررون أن النظرة النفعية الى الأخلاق نعمة واطنة جدا ، بيد أنهم لا يفلحون فى وضع مذهب مقابل لها سام يمكن أن يستمد

(١) ر . كدورث : « النظام العقلى للكون » (سنة ١٧٦٨) ؛ « بحث فى الأخلاق النابتة الخالدة » (ظهر بعد وفاته ، سنة ١٧٣١) .

(٢) هـ . مور : « موجز فى الأخلاق » (سنة ١٦٦٧) .

(٣) س . كلارك : « مقال فى الالتزامات الثابتة للدين الطبيعى وحقيقة الوحي المسيحى واليقين فيه » (سنة ١٧٠٦) .

(٤) ر . كمبرلند « فحص فلسفى لقوانين الطبيعة » (سنة ١٦٧٢) .

(٥) و . ولاستون : « تحديد معالم دين الطبيعة » (سنة ١٧٢٢) .

منه مضمون أعلى وأشمل للأخلاق . أما من حيث المضمون ، فالأخلاق التي يقولون بها لا تختلف في الواقع عن تلك التي وضعها أصحاب مذهب المنفعة . بل انها تعوزها القوة الدافعة المتحمسة العظيمة الموجودة عند هؤلاء الأخيرين . . لقد كان وضع أخلاق حية لكمال الذات أمرا فوق طاقة أصحاب النزعتين العقلية والوجدانية .

ما هي العلاقة الباطنة بين الكفاح لكمال الذات وبين العمل للصالح المشترك ؟ تلك هي المسألة الكبرى في الأخلاق التي تبرز في المناقشة بين أصحاب مذهب المنفعة وبين معارضيهم المحافظين . وقد ظلت هذه المسألة في بادئ الأمر مستترة ، ولم تتضح الا حين جاء كنت .

ويحتل آنتوني آشلي — كوبر ، ايرل أف شيفتسبري (١٦٧١ — ١٧١٣)^(١) مكانة فريدة في الفكر الأخلاقي خلال القرن الثامن عشر . فهو يعارض أصحاب مذهب المنفعة ، كما يعارض أصحاب النزعتين العقلية والوجدانية ، ويحاول أن يتخذ موقفا وسطا بينهم . أما أن مضمون الأخلاق نفعى ، فهذا أمر يعترف هو به صراحة ، بيد أنه لا يشتق الأخلاق من اعتبارات الفائدة ولا من العقل ، بل يجعل منشأها في الشعور . وفي الوقت نفسه يؤكد صلتها بعلم الجمال ، كما سيفعل ذلك أيضا آدم اسمث بعده بسنوات قليلة .

والأمر المهم هو أنه يضع فلسفة حية في الطبيعة مرتبطة بالأخلاق . فهو يؤمن بأن الانسجام يسود الكون ، وأن الانسان مقصود منه أن يجرب

(١) « خصائص الناس والشماثل والآراء والأزمان » (في ثلاثة مجلدات ، سنة ١٧١١) ، وفي المجلد الثاني يوجد بحثه الأخلاقي بعنوان : « بحث في الفضيلة أو الفضل » الذي ظهر بمفرده لأول مرة سنة ١٦٩٩ ، ونشره بالفرنسية دني ديدرو سنة ١٧٤٥ .

هذا الانسجام في داخل نفسه . والشعور الجمالي والفكر الأخلاقي هما بالنسبة اليه صورتان من صور الاتحاد بتلك الحياة الالهية التي تكافح للتعبير عن نفسها في الكيان الروحي للانسان ، كما تفعل ذلك في الطبيعة . ان الأخلاق عند شيفتسبري تنزل من الجبل الصخري الى السهل الوريث . ان أصحاب مذهب المنفعة لا يعلمون شيئا عن العالم . والأخلاق التي يدعون اليها مقصورة على اعتبارات خاصة بصلة الفرد بالمجتمع . وخصوم مذهب المنفعة لديهم فكرة ما عن العالم ، لكنها ليست فكرة صحيحة . فانهم يمزجون الأخلاق باللاهوت الشكلى وبفلسفة شكلية في الكون ؛ أما شيفتسبري فيغرس الفكر الأخلاقي في عالم الواقع ، الذى ينظر هو اليه من خلال تفاؤل مثالى ، واصلا بذلك الى فكرة مباشرة كلية عن الأخلاق .

وبدأ تصوف قائم على فلسفة الطبيعة ينسج خيوطه السحرية خلال الفكر الأوروبى . فعادت روح عصر النهضة مرة أخرى ، لكن لا على هيئة عاصفة هائجة ، كما عند چوردانو برونو ، ولكن كنسيم عليل . وفكر شيفتسبري تسرى فيه نزعة الى وحدة الوجود ، أكثر مما يقر هو بذلك ، لكنها ليست وحدة وجود تلقى بعصره في نزاع حول النظرات الكونية ومع المذاهب الالهية ، انما هى وحدة وجود بريئة من النوع السائد في المذاهب الهندية ، وكذلك في الرواقية المتأخرة : وحدة وجود لا تثير أية مسألة تتعلق بالمبادئ ، ولكنها تود فقط أن ينظر اليها على أنها احياء للايمان بالله .

كذلك يؤثر شيفتسبري تأثيرا تحرريا في الحياة الروحية في عصره بجعل الأخلاق تقف من الدين موقفا أكثر تحررا مما فعل غيره من قبل . فهو يرى أنه ليس للدين أن يقرر شيئا بالنسبة الى الأخلاق ، بل على العكس من ذلك يجب عليه أن يبرهن على صحة دعاويه عن طريق علاقته بالأفكار الأخلاقية

المحضة . بل يذهب الى القول بأن التعاليم المسيحية الخاصة بالشواب والعقاب لا تتفق مع الاعتبارات الأخلاقية الخاصة ، ويقول ان الأخلاق تكون طاهرة حينما يفعل الخير لمجرد أنه خير .

وفلسفته في الطبيعة ، وهي فلسفة ذات نزعة أخلاقية متفائلة ، انما يقدمها على أنها مجرد مخطط اجمالى . وتراه يلقي بالأفكار دون أن يبرهن على صحتها ، ودون أن يشعر بأية ضرورة لاستخلاص النتائج منها . ويثب بسهولة فوق المشاكل . فما أبعد الفارق بين فلسفته في الطبيعة وفلسفة امسينوزا ! بيد أن فلسفته تواجه مطالب العصر ، ويقدم اليه ما هو جديد عليه ، ويلهمه أخلاقا مرتبطة بفلسفة في الحياة حافلة بالحيوية .

والايمان بالتقدم يلبس الآن ثوب فلسفة حية تناسبه فعلا . وهذه هي العملية التي بدأت - بفضل شيفتسبرى - في العقود الأولى من القرن الثامن عشر واستمرت تنمو حتى نهايته . ومن هنا فان ظهور مؤلفاته ، التي بدأت تنتشر مباشرة في أوروبا كلها ، كان الحادث العظيم في الحياة الروحية في القرن الثامن عشر. فتأثر به فولتير وديدرو ولسنج وكوندورسيه وموسى مندلزون وفيلند وهردر وجيته (١) وسيطر على الفكر الشعبى سيطرة تامة . ولا يكاد التاريخ يذكر مثيلا آخر لهذا الرجل الذى كان له تأثير مباشر قوى في تكوين النظرة الكونية في عصره والذى كان معتل البدن وانتهت حياته في نابلى ولما يبلغ الثانية والأربعين .

ومن متابعيه المباشرين كان فرنسس هتسسون (١٦٩٤-١٧٤٧) (٢)

(١) Voltair, Diderot, Lessing, Condorcet Moses Mendel ssohn, Wieland,

Herder, Goethe.

(٢) هتسسون : « الفحص عن الأصل في أفكارنا عن الجمال والفضيلة » (سنة ١٧٢٥) ؛ « مذهب في الفلسفة الأخلاقية » (سنة ١٧٥٥ ، ظهر بعد وفاته) .

والأسقف جوزيف بتلر (١٦٩٢-١٧٥٢)^(١)، بيد أنهم لم يأخذوا عنه غير ذلك الابهام السيّال الذي يهبه السحر والقوة . وهتسسون الذي يلح في توكيد استقلال الأخلاق عن اللاهوت ، والصلة الوثيقة بين الأخلاق وعلم الجمال ومضمونها الفعلى — كان أقرب الى أستاذه من بتلر الذي لم يوغل في الترحيب بمذهب المنفعة ، وعارض ، من وجهة نظر مسيحية ، تفاؤل نظرة شيفتسبرى الكونية .

ولكن الخلف الحقيقى لشيفتسبرى هو ج . هردر (١٧٤٤ - ١٨٠٣) . ففي كتابه بعنوان : « أفكار فى فلسفة التاريخ الانسانى » (٤ مجلدات ، ١٧٨٤ - ١٧٩١) ينهض بفلسفة الطبيعة المتفائلة الأخلاقية لتكوين فلسفة فى التاريخ مناظرة لها .

(١) جوزف بتلر : « خمسون موعظة فى الطبيعة الانسانية ، أو الانسان منظورا اليه بوصفه عاملا أخلاقيا » (سنة ١٧٢٦) .

الفصل الثالث عشر

وضع أساس الحضارة في عصر النعمة العقلية

عقلية الايمان الأخلاقي بالتقدم وانجازاته
العقبات في سبيل حركة الاصلاح
الثورة الفرنسية
زعزعة النظرة الكونية العقلية •

بفضل النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة التي أحيط بها الايمان بالتقدم خلال القرن الثامن عشر ، استطاعت تلك الأجيال أن تستبصر في مثل الحضارة والتقدم في سبيل تحقيقها . وعدم كفاية كل المحاولات لاعطاء الأخلاق أساسا من العقل لم يحركهم ، ان كانوا اهتموا بهذه المسألة على الاطلاق . لقد تغلبوا على جميع المشاكل الباطنة في الأخلاق بما اعتقدوه من أنهم كونوا تصورا عقليا عن العالم يعطيه معنى أخلاقيا متفائلا . والتحالف الذي انعقدت أواصره في العصور الحديثة بين الايمان بالتقدم وبين الأخلاق قد صدقت عليه نظرتهم في العالم ، وبدأ في العمل معا . فنادوا بتحقيق المثل العليا العقلية .

فالأخلاق والتفاؤل سيطرا في فلسفة القرن الثامن عشر ، وان لم ينالا أى أساس حقيقى بعد . واحتشد الشك والمادية حول الحصن كمجموع من الأعداء غير المجهورين ، وان كانا في البداية غير خطرين ، وهما أنفسهما قد ابتلعا قدرا غير قليل من الايمان بالتقدم ومن الحماسة الأخلاقية . وثولتير مثال الشاك الخاضع لضغط الفكر الأخلاقي المتفائل السائد .

وفيما يتصل بالعناصر التي تتألف منها النظرة الكونية في المذهب العقلي، نرى هذه النظرة تستتر تحت الواحدة الأخلاقية المتفائلة التي قال بها

كوفوشوس (كونج — تسيه) والرواقيون المتأخرون ، ولكن الحماسة التي تسندها أقوى بكثير جدا من تلك التي شعروا بها . والظروف التي ظهرت فيها أكثر مواتاة ، ولهذا أصبحت قوة أولية شعبية .

وبالاستناد الى نظرة كونية تتبع من ايمان نبيل ، رائع من حيث مدى معرفته ، استبصر رجال القرن الثامن عشر في المثل العليا للحضارة وفي تحقيقها الى حد آذن بأن أعظم عصور تاريخ الحضارة الانسانية قد أشرق فجره .

والعلامة المميزة في عقلية هذه العقيدة المؤمنة بالتقدم المتبدى باستمرار في انجازات — هي افتقارها الرائع الى احترام الواقع ، سواء أكان الماضي أم الحاضر . وفي كل صورها العديدة تبدو الحقيقة الواقعية بمثابة قيمة ناقصة ، قيص لها أن يحل محلها الكمال .

والقرن الثامن عشر قرن مضاد للتاريخ . ففي الخير والشر على السواء ، تراه يقطع نفسه مما كان وهو كائن ، ويوقن بقدرته على أن يضع مكانه شيئا أكبر قيمة ، لأنه أكثر أخلاقية أو أكثر اتفاقا مع العقل . وبهذا الاعتقاد يشعر العصر أنه مبدع الى حد أنه لا يستطيع أن يفهم مبدعات العبقريّة الأصيلة . فهذه الأجيال كانت تنظر الى الأبنية القوطية وأولية التصوير وموسيقى يوهان سبستيان باخ وشعر العصور الأولى — على أنها فن أنتج في زمن لم يتهذب فيه الذوق بعد . ولهذا يرون أن النشاط الجارى وفقا لقواعد تنفق مع العقل الصحيح سيبدع فنا جديدا سيكون أرفع من كل ما سبق في جميع النواحي . وبهذه الثقة بالنفس نرى موسيقارا عاديا مثل اتسلتر^(١) في برلين يشتغل على تقاسيم غنائيات باخ . وبهذه الثقة بالنفس

(١) [كارل فريدرش اتسلتر Zelter موسيقار ألماني ولد في برلين سنة ١٧٥٨ وتوفي سنة ١٨٣٢ . واشتهر بتلحين الأغاني وكان صديقا لجيته وله معه مراسلات عديدة — المترجم] .

أيضا اندفع شعاريير^(١) محترمون يعيدون كتابة نصوص الكورالات الألمانية القديمة الرائعة ويضعون مكان الأصل في كتب الأناشيد انتاجهم البائس الرديء .

وكانت غلطة أثارت السخرية منهم أن دفعوا في نطاق الفن حدود الملكات المبدعة التي وهبتهم الطبيعة اياها . لكن السخرية لم تكن لتؤذيهم في شيء . ففى مرافق الحياة التي يكون الأمر المهم فيها هو تشكيل الفكر وفقا للمثل العليا التي يقول بها العقل — ومثل هذا العمل يعنى بالنسبة الى اقامة الحضارة أكثر جدا مما يعنيه أى عمل أنجز في سبيل الفن — تقول انهم في مرافق الحياة تلك كانوا مبدعين كأعظم العصور ابداعا في الماضي والمستقبل . ولا يروعههم شيء يمكن القيام به في هذا المجال ، وفي كل ناحية تراهم يتقدمون تقدما يثير بالغ الاعجاب .

وهم يجسرون أيضا على البحث في الدين . فيرون أن تفريق الدين الى فرق متعدية عديدة أمر يعدونه اهانة للتفكير المستقيم ، وأنه ينبغي ألا يسمح للايمان المصوغ في صيغ تاريخية الا بسلطة نسبية لا مطلقة . والايان ، رغم تعدد التعبيرات عنه ، لا يمكن أن يكون غير تعبير ناقص عن الدين الأخلاقي الذي يقول به العقل والذي يجب أن يكون معقولا لجميع الناس على السواء . ولهذا فالسبيل التويم هو البحث عن دين العقل ، وألا يقبل على أنه صادق الا الأجزاء التي تتفق مع العقل في الديانات المختلفة .

ومن الطبيعي أن تقف الكنائس موقف دفاع ضد تلك الروح ، لكنها كانت عاجزة في النهاية عن الصمود أمام المعتقدات العامة القوية في هذا العصر . فانهارت البروتستنتية أولا ، لأن ما فيها من عناصر تسمح لهذه

(١) [جمع شعور = شاعر رديء]*

الاتجاهات بأن تشق طريقها بسهولة ، اذ هي تحمل في داخلها دوافع الى النزعة العقلية ورثتها عن النزعة الانسانية وعن هولدريس اسقنجلي (١٤٨٤-١٥٣١) و ليلويس (١٥٢٥-١٥٦٢) وفوستوس سوسينوس (١٣٥٩-١٦٠٤) ، وهذه الدوافع التي كبتت حتى ذلك الحين انطلقت الآن (١) .

أما الكاثوليكية فقد أبانت عن قدرة أكبر على المقاومة . فليس في ماضيها ما يهيء لها أن تتواءم وروح العصر لأن تنظيمها القوي يحميها من ذلك . لكنها على الرغم من ذلك اضطرت الى أن تلين كثيرا وأن تجعل من عقائدها تعبيراً رمزياً عن دين العقل .

وبينما أخلاق المنفعة كانت بوجه عام من نتاج الروح الانجليزية ، فإن أوروبا بأسرها أسهمت في تقرير دين العقل . فإن هربرت أوف اثشربري (١٥٨٢-١٦٤٨) ، وجون تولند (١٦٦٩-١٧٢٢) ، وآثوني كولنز (١٦٧٦-١٧٢٩) وماثيو تندال (٢) (١٦٥٥-١٧٣٣) ، وديشدهيوم (١٧١١-١٧٧٦) وبيير بيل (١٦٤٧-١٧٠٦) ، وچان چاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) وفولتير (١٦٩٤-١٧٧٨) ودنى ديدرو (١٧١٣-١٧٨٤) وهرمن صمويل ريماروس (١٦٩٤-١٧٦٨) وجوتفريد فلهلم ليبتس (١٦٤٦ - ١٧١٦) وكرستيان فولف (١٦٧٩ - ١٧٥٤) ، وجوتهولد افرايم لسنج (١٧٢٩-١٧٨١) وموزس مندلزون (١٧٢٩-١٧٨٦) — وكثيرين غيرهم ، قريبين من الكنيسة أو بعيدين ، موغلين

(١) استمر مذهب سوسينوس ذو النزعة الحرة المعارضة للعقيدة الجامدة في بولنדה وهولنده وهنغاريا وانجلترا وأمريكا الشمالية . وكان أشد أتباعها اخلاصاً يطلقون على أنفسهم اسم « الواسعي الأفق Latitudinarians والأكثر بعداً يسمون « التوحيديين » Unitarians . وكون النزعة العقلية في الدين قد وجدت في شكل أدبي سهل ظهورها في القرن الثامن عشر .

في النقد أو غير موغلين ، كلهم أحضروا حجارة لتشييد البنيان الضخم الذي ينبغي أن تسكن فيه تقوى الانسانية المستتيرة^(١) . والأبحاث التي قام بها الألمان في تاريخ الدين ، مثل يوهان سالومو سملر (١٧٢٥-١٧٩١) ، ويوهان ديثد ميكيلس (١٧١٧-١٧٩١) ويوهان أوجست ارنستى (١٧٠٧-١٧٨١) — أمدت بمعلومات علمية ألفت الضوء على التمييز بين الحقائق الأبدية والعقائد الدينية الموقوتة بظروفها .

وعقيدة دين العقل ليست الا النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة مكتوبة بعبارات مسيحية ، أعنى أنها تحتفظ في داخلها بالتأليه المسيحي وبالايان بالخلود . فهي تقول ان خالقا جوادا أوجد العالم وهو يحفظه بجوده . والانسان حر الارادة ، ويكتشف في عقله وقلبه الناموس الأخلاقى المقصود به هداية الأفراد والانسانية الى الكمال ، وتحقيق أعلى مقاصد الله في العالم . وفي كل انسان روح لا تقنى ، ترى أن حياته الأخلاقية هى أسمى سعادة ، وبعد موته تنتقل الروح الى وجود روحى طاهر .

وهذا الايمان بالله والفضيلة وخلود الروح يقولون ان المسيح دعا اليه في أصنى صورة في العصور السالفة . واعترفوا مع ذلك بأن بعض عناصر هذا الايمان توجد في جميع الأديان العالية^(٢) .

فاذا كان القرن الثامن عشر قد وصل الى نظرة في الكون أخلاقية متفائلة دعا اليها بكل ثقة واعتنقها الكثيرون — فالسبب في ذلك أنه كان قادرا على اعادة تأويل المسيحية تأويلا يتفق مع هذا الاتجاه الجديد ، خصوصا

(١) عنوان كتاب تندال هو : «المسيحية قديمة قدم الخليفة» (سنة ١٧٣٠) . والمعجم الشهير الذى وضعه بيل بعنوان : « معجم تاريخى ونقدى » — قد ظهر لأول مرة في مجلدين في سنة ١٦٩٥ .

(٢) لعل أعمق وثيقة وأكبرها تأثيرا عبرت عن دين العقل هى العقيدة التى وصفها روسو فى كتابه « اميل » (سنة ١٧٦٢) على لسان قسيس فى أرياف الساقوا .

والمسيحية كانت قد نبذت آنذاك فكرة انكار الحياة والدنيا وهي فكرة موجودة في أصل المسيحية . فنظر الى المسيح على أنه معلم أسوأ فهم تعاليمه حتى في عصره ، وخلال العصور التالية ، وأصبح ينظر اليه الآن نظرة صحيحة بوصفه داعياً الى دين العقل . وليقرأ الانسان أى كتاب عقلى النزعة عن حياة المسيح ، مثل كتاب فرتس فولكمار رينهرد (١٧٥٣ - ١٨١٢) أو كارل هينرش فنتوريني (١٧٦٨ - ١٨٤٩)^(١) . فكلاهما يمجّد المسيح بوصفه نصير التنوير والبركات لعامة الشعب . وهذا التعديل في الصورة التاريخية يسر السبيل اليه أن العنصر الرئيسى المؤلف للانجيل هو التعاليم الأخلاقية ، دون أدنى اشارة تقريبا الى النظرة الكونية المشائمة اليهودية المتأخرة التى تفترضها .

والنتيجة المباشرة لالغاء الفروق المذهبية هي أن منتصف القرن الثامن عشر شاهد بداية عصر من التسامح بدلا من اضطهاد المبتدعة المنتشر في العهد السابق لذلك مباشرة . وآخر عمل خطير من أعمال التعصب الدينى كان طرد جميع الانجيليين من منطقة زلتسبرج بأمر من أسقف المدينة ، الكونت فون فوميان ، في سنة ١٧٣١ و ١٧٣٢ .

وحوالى منتصف القرن بدأت حركة مضادة لليسوعية ، بوصفهم أعداء التسامح ، وأدت هذه الحركة الى الغاء الطريقة اليسوعية في سنة ١٧٧٣ بقرار من البابا كليمنت الرابع عشر^(٢) .

(١) ف ف . رينهرد : « بحث فى الخطة التى وضعها مؤسس الديانة المسيحية لصالح الانسانية » (سنة ١٧٨١) ؛ الطبعة الرابعة سنة ١٧٩٨ .
 كارل هينرش فنتوريني : «التاريخ الطبيعى لنبي الناصرة العظيم» (سنة ١٨٠٠ - سنة ١٨٠٢) .

(٢) طرد اليسوعيون من البرتغال فى سنة ١٧٥٩ ، ومن فرنسا فى سنة ١٧٦٤ ، ومن أسبانيا وناپل سنة ١٧٦٧ ؛ ومن پارما فى سنة ١٧٦٨ .
 راجع عنهما للمؤلف : «البحث عن حقيقة المسيح التاريخية» (سنة ١٩٠٦ ، الطبعة الرابعة ١٩٢٢) .

ولكن دين العقل حارب الخرافات كما حارب التعصب . ففي سنة ١٧٠٤ نشر المشرع الفيلسوف كرسثيان تومازيوس (١٦٥٥—١٧٢٨) من هله Halle — مقالات يناهض فيها المحاكمة على السحر^(١) ؛ وحوالي منتصف القرن رفضت المحاكم في معظم بلاد أوروبا أن تقبل الدعاوى المتعلقة بجريمة السحر . وآخر حكم بالاعدام على ساحرة صدر في جلارس بسويسرة سنة ١٧٨٢ .

وعند نهاية القرن أصبح من الأمور الحميدة كراهية أى شيء له صلة — ولو كانت بعيدة جدا — بالمعتقدات الخرافية .

كذلك نجد في القرن الثامن عشر أن ارادة التقدم اكتسحت كل ألوان التحامل القومي والدينى . ففوق القوميات تعلق الانسانية التى يجب أن تكون الهدف الأسمى الذى ينبغى أن توجه اليه المثل العليا . والمثقفون أخذوا ينظرون الى الدولة على أنها مجرد تنظيم للأغراض القانونية والاقتصادية وليست خصوصا هيئة للشعور القومي . والحكومات يمكنها أن تستمر في الحروب بين بعضها وبعض ، ولكن نشأ شعور عام بين أفراد الشعب بضرورة الاعتراف بالأخوة بين الأمم .

وفي ميدان القانون ، اكتسبت ارادة التقدم قوة . فجازت أفكار هوجو جروتيوس قبولا . ورفع قانون العقل في معتقدات رجال القرن الثامن عشر الى مركز أعلى من كل قواعد الفقه النقلية ، وأصبح له وحده السلطة الثابتة ، وعلى القرارات التشريعية أن توفق نفسها تبعا له . ومبادئ القانون الأساسية ، وهى مبادئ تتجاوز كل نقاش ، يجب أن تستمد من الطبيعة الانسانية . والواجب الأول على الدولة هو السهر على هذه المبادئ وكفالة القيمة الانسانية لكل كائن بشرى مع قسط لا يجوز انتهاكه

(١) « مقالات موجزة فى خطيئة السحر واجراءات المحاكمة المتعلقة به » .

من الحرية ولا يجوز حرمانه منه . ولم يكن اعلان « حقوق الانسان » من جانب ولايات أمريكا الشمالية والثورة الفرنسية غير اعتراف وتصديق لما كان قد أصبح فعلا من معتقدات ذلك العصر .

وأول دولة ألغى فيها التعذيب هي روسيا ، بأمر ادارى من فريدرش الأكبر فى سنة ١٧٤٠ . واستمر بعض التعذيب مسموحا به فى فرنسا حتى الثورة الفرنسية — وبعدها أيضا ، فظل مضغوط الابهام مستعملا خلال عهد « حكومة الإدارة » فى التحقيقات التى أجريت مع المتآمرين الملكيين^(١) . والى جانب النضال ضد انعدام القوانين وضد وجود قوانين غير انسانية ، قامت الجهود لتكييف القانون بحسب الظروف . فرفع بنثام صوته ضد القوانين التى تسمح بالربا ، وضد المكوس الجمركية التى لا معنى لها ، وضد أساليب الاستعمار العديمة الانسانية .

وبزغ فجر عصر أصبح الحكم فيه لما هو أخلاقى ذو قصد . وأخذ موظفو الحكومة يألفون فكرة الواجب والشرف اللذين أصبحا فيما بعد أمرا طبيعيا فيما يتصل بهم . وأدخلت اصلاحات بعيدة الأثر فى الإدارة ، دون ضوضاء .

وحدث تقدم رائع فى تنشئة الانسانية على فكرة المواطنة . فأصبح الخير (أو الصالح) العام معيار الجودة سواء بالنسبة الى أوامر الحاكمين وطاعة الرعايا ، وفى الوقت نفسه كان تمت بداية لضمان تربية كل فرد على نحو مناسب لكرامته الانسانية ومقتضيات رفايته . وبدأت الحملة على الجهل .

وأصبح السبيل مهيئا أيضا لنهج فى الحياة أكثر اتفاقا مع مقتضيات

(١) راجع جورج لونوتر : « عملاء الملكية فى عهد الثورة الفرنسية »
(مقال فى مجلة « العالمين » Revue des Deux Mondes سنة ١٩٢٢) .

العقل . فشيئت بيوت تتوافر فيها وسائل الراحة على نحو أفضل ، وتحسنت طرق الزراعة . واستعمل المنبر نفوذه للدعوة الى اصلاحات من هذا النوع . وأصبحت النظرية القائلة بأن الانسان انما منح العقل ليستعمله في كل مرفق من مرافق الحياة وعلى الدوام — تلعب دورا مهما ومفيدا في نشر دعوة الانجيل ، وان كانت الطريقة التي كان ذلك يتم بها تبدو غالبا غريبة . فمثلا كانت المواعظ تعالج مرارا ، وان يكن بطريقة عارضة ، خير الوسائل للتسميد والرى والصرف . والأخذ باكتشاف چنر Jenner للمصل الواقى من الجدرى وانتشار استعماله بسرعة في كثير من النواحي انما كان الفضل فيهما الى ما قام به رجال الدين من دعوة وتنوير بشأنه . ومن مميزات عصر النزعة العقلية تكوين الجمعيات السرية لتحقيق التقدم الأخلاقي والمنفعى للانسانية . ففي سنة ١٧١٧ اعترف رجال الطبقات العليا في المجتمع في لندن « بنظام الماسونيين » اسما للأخوة التي كانت قد نشأت في عصور سابقة عن طريق الاتحاد هيئة واحدة لأعضاء محافل البناء في العصور الوسطى ، والتي كانت قد بدأت في التدهور ، وهذه المنظمة الجديدة — « الماسونية » — نيط بها واجب العمل لبناء انسانية جديدة . وحوالى منتصف القرن الثامن عشر انتشرت هذه الجمعية في كل أوروبا ، وبلغت أوج نجاحها : فانضم اليها الأمراء وكبار رجال الدولة والعلماء أفواجا ، واستلهموها في انجاز قسط وافر من الاصلاح . والى أغراض مشابهة كانت « طريقة أصحاب الكشف » تهدف . نشأت في بافاريا في سنة ١٧٧٦ ، ولكنها ألغيت سنة ١٧٨٤ ، ألغتها حكومة بافاريا الرجعية التي كانت لا تزال خاضعة لتأثير اليسوعية . ويقال ان هذه الطريقة كانت المقابل العقلى لطريقة اليسوعية ، وان نظمت على غرارها .

أما أن جماعات سرية ، تسعى للنهذيب العقلي والأخلاقي للانسانية ، ينبغي أن يسمح لها بالنشاط — فهذا أمر قد بدا لرجال القرن الثامن عشر كشيء مفروغ منه حتى أنهم اعتقدوا أنها كانت توجد في العصور السالفة . ففي سلسلة من الكتب ذات النزعة العقلية التي تتناول حياة المسيح يذكر أن فرقة الاسينيين ، قرب البحر الميت ، وهم الذين ذكرهم يوسفوس ، المؤرخ اليهودي في القرن الأول للميلاد — كانت فرقة من هذا النوع وعلى اتصال بأمثال جماعات الاخوان هذه في مصر والهند ؛ كما يذكر أن المسيح تعلم على يدي الاسينيين الذين ساعدوه بعد ذلك على القيام بدور المسيح ، حتى يستطيع بالسلطة الالهية الشعبية معا أن يعمل لنشر الكشف الحقيقي . وكتاب « حياة المسيح » لكارل فنتوريني ، وهو كتاب مشهور ، يفصل هذه النظرية . وعنده أن معجزات المسيح قد رتبها اخوان من أتباع هذه الجمعية السرية .

وعلى كل حال فإن هذه الحقيقة — وهي أن ارادة القوة في القرن الثامن عشر خلقت لنفسها في هذه الجمعيات السرية منظمات انتشرت في أوروبا كلها — ساعدت كثيرا على زيادة قدرتها على التأثير في ذلك العصر . ويجب أن نقرر أن رجال عصر النزعة العقلية لم يكونوا عظاما بقدر أعمالهم . صحيح أنهم كانوا جميعا ذوى شخصية ، لكنها لم تكن شخصية عميقة تماما ، بل كانت نتيجة حماسة وجدوها في عقلية العصر وشاركوا فيها غيرهم من معاصريهم . والفرد انما اكتسب شخصيته من اتخاذ فلسفة معدة من قبل أعطته مركزا ثابتا راسخا ومثلا عليا . ولم يكن له من دور غير القدرة على الحماسة . وهذا هو السبب في أن رجال ذلك العصر كانوا متشابهين الى حد عجيب . لقد كانوا جميعا يراعون جنبا الى جنب في نفس المرعى .

ومع ذلك فإن أفكار المقاصد والأخلاق لم تؤثر في الواقع مثل هذا التأثير الذي كان عند هؤلاء الضحلى التفاؤل ذوى المعنوية الاتفالية . ولم يكتب حتى الآن كتاب يصف أعمالهم وصفا دقيقا شاملا ، وينصفهم من حيث النشأة والخلق والعدد والأهمية . وقد أصبحنا الآن ندرک حقا ما فعلوه ، لأننا نعانى هذه الحقيقة الأليمة وهى أن أثن ما أنجزوه قد أضعناه مرة أخرى ، دون أن نستشعر فينا القدرة على ايجاده من جديد . لقد سيطروا على الوقائع الى حد لا نستطيع بعد أن نتصوره . وليس من حق مذهب من المذاهب أن يحكم على النزعة العقلية الا النظرة الكونية التى تنجز كل ما أنجزته هذه النزعة . وعظمة هذه الفلسفة أن أيديها متفرحة .

ولم يتم الاصلاح عمله العظيم أبدا ، لأن ظروفنا خارجية قامت لتقف في سبيله ، ولأن النظرة الكونية التى قالت بها النزعة العقلية أصابها التشنج من الداخل . وقد اتجهت ارادة التقدم — مدفوعة بالثقة فى القوة التنويرية لكل ما يتفق مع العقل — الى سوء تقدير قوة مقاومة التقاليد ، والى القيام باصلاحات لم تنهيا لقبولها الأذهان تهيؤا كافيا . فتلا هذه المحاولات التقدمية الفاشلة رد فعل أصاب عملهم بالضرر المستمر . وتلك كانت الحال فى جنوب شرقى أوربا . ويوسف الثانى ، الذى كان امبراطورا لألمانيا من سنة ١٧٦٤ الى سنة ١٧٩٠ هو نموذج الأمير المصلح . فمنع من استخدام التعذيب ، وعارض فى تنفيذ أحكام الاعدام ، وألغى الرق ، وأعطى اليهود حقوقا مدنية كاملة ، وأدخل منهاجا جديدا فى التشريع ونظاما جديدا فى الادارة التشريعية ، وألغى كل امتيازات الطبقات ، وعمل على تقرير المساواة أمام القانون ، وحمى المضطهدين ، وأنشأ المدارس والمستشفيات وكفل

حرية الصحافة وحرية المسكن ، وألغى كل احتكارات الدولة ، وشجع نمو الزراعة والصناعة .

لكنه كان ملكا على عرش لم يكن العرش الخليق به . فقد أمر بكل هذه الاصلاحات وأحدث مثل هذه الصدمات ، الواحدة تلو الأخرى ، في بلاد لم تكن مهية لقبولها لأنها كانت لا تزال تحت السيطرة التامة للكنيسة الكاثوليكية في المسائل الروحية ، كما أنها في أمور أخرى كانت متأخرة لأنها كانت تنسب الى تلك المنطقة التي كانت فيها أوربا مندمجة في آسيا . لهذا لم يكن في وسع الامبراطور أن يعتمد على أى استعداد للتضحية من جانب الطبقات التي كان عليها أنه تتنازل عن امتيازاتها ، ولا على أى استعداد لفهم أفكاره من جانب عامة الشعب . ففى محاولاته لتنظيم الملكية كوحدة ، وبسبب أغراض عملية وقع في نزاع مع القوميات التي تألفت منها الامبراطورية . ونقص عدد البيوت الدينية ، الذى قام به لأسباب اقتصادية ، ثم ادخال حرية الصحافة ونظام التعليم الرسمى — كل هذا جر عليه عداوة الكنيسة . وأخيرا لأنه كان حاكما في غير محله ، مات هذا الامبراطور المصلح النبيل مكسور الفؤاد ، بينما قضى على أوربا أن تمر بفترة من البؤس العميق الناشئ عن مشاكل تلك الدولة العظمى ، لأن ارادة التقدم فى النمسا بسبب ظروف غير مواتية لم تستطع أن تفعل شيئا حتى فى زمان قوتها العظمى ، وهكذا أصبحت تلك المشاكل متعذرة على الحل ، سواء منها ما تعلق بالامبراطورية نفسها وما تعلق بذلك القسم من آسيا القائم على طول الشاطئ الجنوبى لنهر الدانوب .

وفى فرنسا أيضا كان على العرش رجال غير أكفاء . فهناك عمل انتشار الأفكار الجديدة على تمهيد طريق الاصلاح تمهيدا رائعا ، لكن الاصلاحات لم يقيم بها أحد ، لأن حكام فرنسا لم يستطيعوا أن يفهموا أشراف الزمان ،

وتركوا الدولة تعاني الانحلال . وكان نتيجة ذلك أن اتخذت حركة الاصلاح سبيل العنف ، وبذلك أفلتت من قيادة المثقفين وسقطت في أيدي الدهماء ، ومنها انتزعتها عبقرية نابليون الجبارة . لقد ولد في جزيرة فيها اندمجت أوروبا ذلك الزمان في أفريقية ، ولم ينل الا حظا ضئيلا من التربية ، فلم يتأثر بمعتقدات عصره الثمينة . كان لا يهتدى بغير قوة شخصيته ، فقرر ما ينبغي أن يحدث في أوروبا ، وأوقعها في حروب أغرقتها في البؤس . وهكذا من الشرق والغرب تناوشت الكوارث أعمال ارادة التقدم .

أما الثورة الفرنسية فكانت عاصفة ثلجية سقطت على أشجار مزهرة . لقد كان في كل مكان تحول يبشر بأمور عظيمة ، ولكن ببطء وفي صمت . وتهيأت نتائج رائعة في أفكار الناس . وواجهت الانسانية في أوروبا تطورا مفيدا الى درجة مدهشة ، ما دامت الظروف قد بقيت قريبة من المعتاد . لكن بدلا من ذلك تفجر عصر فوضى توقفت فيه ارادة التقدم عن أداء عملها وأصبحت مجرد مشاهد عقده الذهول . فتوقفت الموجة الطاغية الأولى لتقدم الفكر الاصلاحى العاكف على كفالة العمل والأخلاق مع شعور تام بأهدافه .

وهكذا قدر لارادة التقدم أن تعاني الآن تجربة لم تهيأ لها من قبل على أى نحو من الأنحاء . وحتى ذلك الحين كانت مجرد حقيقة واقعية منهوكة عليها أن تحسب حسابها . أما في الثورة الفرنسية وما تلاها فقد ألفت حقيقة واقعية ذات قوى عنصرية . وحتى ذلك الحين كان العامل الوحيد الذى يجب أن يحسب حسابه هو قوة التفكير العلقى . أما في نابليون فقد وجدت قوة شخصيته ذات عبقرية خلاقة .

لقد خلق نابليون من فرنسا دولة جديدة باعاداته تنظيمها ، وكان عمله عظيما غير أنه كان مقصورا على مسائل الادارة ، الفنية . ومهدت لهذا

العمل النزعة العقلية ، من حيث أن هذه قلبت توازن النظام القديم وأشاعت فكرة الجديد الضروري . بيد أن الدولة الجديدة التي برزت الى الوجود لم تكن دولة أخلاقية ولا في اتفاق مع العقل ، ولكن كانت دولة تدار ادارة جيدة . ان أعمالها تحملنا على الاعجاب . ففي الحديقة التي مهدتها ارادة التقدم لتغرس فيها الأزهار الجميلة ، حرث فرد لنفسه قطعة من الأرض العادية أنتجت محصولا ممتازا . وبالقوى الأصيلة الخلاقة التي للحقيقة الواقعية والتي كشفت عن قوتها على هذا النحو المدهش ، وجدت الروح النبيلة ، غير الأصيلة ، لهذا العصر ، بكل آماله ، وجدت نفسها في حالة من عدم الاستقرار لم تبرا منها أبدا . ان هيجل يقول لنا انه حينما شاهد نابليون يمر راكبا جواده بعد معركة بينا خيل اليه أنه شاهد روح العالم على صهوة فرس . وفي هذه الكلمات نسمع تعبيراً عن التجربة الروحية المضطربة التي عاناها ذلك العصر .

هنالك بدأ تطور يعمل ضد روح العصر اذ تفوضت سلطة المثل الأعلى العقلية التي ظلت دون معارضة حتى ذلك الوقت . وقوى الواقع التي لا تهتدى به لقيت اقرارا بها . وبينما ظلت ارادة التقدم تشبه مشاهدا مشدوها للأحداث ، انتعش احترام ما هو تاريخي ، بعد أن بدأ أنه أبعد الى غير عودة . ففي الدين والفن والقانون بدأ الناس ينظرون الى ما هو تقليدي بعيون أخرى ، وان كان ذلك في البدء على استحياء . فلم يعد يظن مجرد شيء يمكن ابدال غيره به ، بل جرؤ الناس على أن يقرروا لأنفسهم أن فيه قيما أصيلة . وقوى الواقع ، التي أخذت على حين غرة ، قامت في كل مكان بالدفاع عن نفسها ، وبدأت حرب عصابات ضد ارادة التقدم .

والهيئات الدينية المختلفة تنصلت مما سبق أن تخلت عنه لدين العقل .
وبدأ القانون التقليدي ينصب نفسه في مواجهة القانون الموضوع وفق
مقتضيات العقل . وفي جو الانفعال الذى أثارته حروب نابليون ، اتخذت
فكرة الأمة طابعا جديدا واحتوت الى نفسها الحماسة الشاملة للمثل
العليا وبدأت تمتصهما . وضروب النضال التى نهضت بها الشعوب
لا الحكومات ، صارت قاتلة للمثل العليا المتعلقة بالنزعة العالمية والأخوة
بين الأمم . وبيقظة الفكر القومى أصبحت سلسلة من المشاكل السياسية
المتعلقة بأوربا كلها غير قابلة للحل . وكما أن تنظيم النمسا كدولة حديثة
موحدة أصبح الآن مستحيلا ، فكذلك استحال تمدن روسيا ، وكان
مقدرا لأوربا الدمار بسبب بلاد فيها ولكنها لا تنتسب اليها .

وعند نهاية عهد نابليون كانت أوربا كلها في حال شقاء . ولم يعد من
الممكن تحقيق الأفكار الاصلاحية البعيدة النظر ولا التفكير فيها ؛ بل اقتصر
على اجراءات مرتجلة ملطفة هى وحدها التى تلائم الوقت . وهكذا كانت
ارادة التقدم عاجزة عن استعادة قوتها السابقة .

وزاد الأمر خطورة أن كل فرد ذى قدرة على التفكير المستقل أحس
بأنه منجذب الى هذا التقويم الجديد للواقع ، يستفزه ما فى طريقة العقلين
فى النظر الى الحياة من تحيز وتعصب .

وعلى الرغم من هذا فان مركز ادارة التقدم لم يكن حرجا . وكانت
الهجمات الأولى عليه من جانب الرومنتيكية والشعور بالواقع ، لكنها كانت
مجرد مناوشات على الحدود ، وظلت ارادة التقدم لزمن طويل سيدة الميدان.
وبقى بنثام أكبر حجة . والاسكندر الثانى ، قيصر روسيا من سنة ١٨٠١
الى سنة ١٨٢٥ أعطى تعليماته الى اللجنة التشريعية التى أمر بتشكيلها ، أن
نستطلع رأى ذلك الانجليزى العظيم (بنثام) فى جميع المسائل الخلافية .

وقالت مدام دي ستائل ان العصر المشثوم الذى عاشت فيه سيطلق عليه الخلف ذات يوم اسم العصر البنثامى ، لا العصر النابليوني (١) .

وأبل الناس فى ذلك العصر كانوا لا يزالون يعيشون فى ثقة لا تتزعزع بأنه لا شىء يستطيع أن يؤخر النصر السريع الحاسم للمقاصد والأخلاق .

وقد كتب الرياضى الفلكى الفيلسوف ، المركيز مارى چان دى كوندورسيه (١٧٤٣-١٧٩٤) كتابه : «مجله لوحه تاريخية لتقدم العقل الانسانى» (٢) ، وهو يعيش مختفيا فى باريس فى غرفة مظلمة بشارع « الحفارين » Rue des Fossoyeurs ، وان كان اليعاقبة قد وضعوه فى ثبت المجردين من حماية القانون . ولما اكتشف مخبؤه ، هرب الى محاجر كلامار ، فتعرف بعض العمال أنه ارستقراطى ، رغم زيه المتخفى ، فقبض عليه وأودع فى سجن بور لارين Bourg la Reine ، وهناك قتل نفسه بالسسم . والكتاب الذى عرض فيه ايمانه الأخلاقى بالتقدم ينتهى بنظرة الى العصر الذى لا بد سيأتى قريبا والذى فيه يصل العقل الى مركز السيادة المستمرة ، فىكون لكل انسان كل الحقوق التى للانسان بوصفه انسانا ، وتكون ثم علاقات قصدية أخلاقية فى كل مرفق من مرافق الحياة .

ولكن ثمت شيئا أغفله كوندورسيه ومن شاركوه الرأى . فايانهم بأن النتيجة النهائية ستكون جيدة يمكن تبريره اذا أهدق الخطر بارادة التقدم من جراء ظروف خارجية غير مواتية ، مثل احياء تمجيد الواقع ،

(١) قولتها هذه وردت فى الصحيفة الانجليزية The Atlas عدد ٢٧ يناير سنة ١٨٢٨ .

(٢) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*

ونشر هذا الكتاب فى سنة ١٧٩٥ بعد وفاة مؤلفه وتكفل بالإنفاق على نشره « الميثاق الوطنى » .

وتصوير الماضي في صورة مثالية عند الرومانيين . لكن التهديد كان أشد جدية . فثقة النزعة العقلية بنفسها تقوم على هذه الحقيقة وهي أنها تنظر الى النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة على أنها أمر تبين صدقه بالبرهان . والواقع أنها لم تكن كذلك ، لأنها تقوم — مثل نظرات كونفوشيوس والرواقين المتأخرين — على تفسير ساذج للعالم . واذن فكل تفكير عميق، حتى لو لم يكن موجها ضد النزعة العقلية ، وحتى لو كان يهدف الى تقوية مركزها ، لا بد في النهاية أن يكون له فيها أثر تفكيكي . ومن هنا فإن كنت واسينيوزا حكما عليها بالهلاك . فكنت قوض دعائمها بمحاولة الاثبات بأساس عميق لماهية الأخلاق . واسينيوزا ، مفكر القرن السابع عشر ، أوقعها في ارتباك حينما بدأت فلسفته في الطبيعة تشغل انتباه الناس بعد وفاته بمائة عام .

ولكن عند بداية القرن التاسع عشر ، لما أن أخذ ضغط الظروف المادية والروحية يحدث أثره ، أنشأت النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة تستشعر وجود مشاكل خطيرة قامت في داخلها .

الفصل الرابع عشر

النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة عند كنت

الأخلاق عند كنت متعمقة ولكن يعوزها المضمون
محاولة كنت الوصول الى نظرة كونية أخلاقية *

كان كنت (١٧٣٤ - ١٨٠٤) ، من حيث الاتجاه العام في فكره ، يعيش بكامله في النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة التي قالت بها النزعة العقلية (١) . بيد أنه كان مع ذلك على شعور بأن أسسها ليست عميقة ثابتة بدرجة كافية ، فأخذ على عاتقه أن يعطيها أساسا أرسخ . ولهذا رأى من المفيد لتحقيق هذا الغرض انشاء أخلاق أعمق والمطامنة من حدة القطع في المسائل الفلسفية المتصلة بما يتجاوز طور الحس .

وكننت ، شأنه شأن العقليين والوجدانيين الانجليز أحفظته فكرة أن الأخلاق التي يجد فيها العصر الحديث مرضاته ودوافعه الى العمل تستمد جذورها من اعتبارات متعلقة بالمزايا الكلية للأفعال الخيرة أخلاقيا . وهو مثلهم يشعر أن الأخلاق شيء أكثر من هذا ، وأنها في نهاية التحليل ترجع الى الدافع الذي يشعر به الانسان نحو الكمال الذاتي . لكن بينما أسلافه

(١) أما نويل كنت : « نقد العقل المجرد » (سنة ١٧٨١) ؛ « تأسيس ميتافيزيقا الآيين » (سنة ١٧٨٥) ؛ « نقد العقل العملي » (سنة ١٧٨٨) ؛ « نقد ملكة الحكم » (سنة ١٧٩٠) ؛ « الدين داخل حدود العقل الخالص » (سنة ١٧٩٣) ؛ « ميتافيزيقا الآيين » (سنة ١٧٩٧) .

يصمدون في المادة التي أمدتهم بها الفلسفة شبه الاسكلائية واللاهوت الاسكلائي ، نراه يهاجم المشكلة من زاوية التفكير الأخلاقي المحض . ولهذا يرى أن المصدر الأساسي والطابع السامي للأخلاق لا يمكن الاحتفاظ به الا اذا جعلناها غاية في ذاتها ، وليست أبدا وسيلة الى غاية . وحتى لو برهن السلوك الأخلاقي على أنه مفيد وعملي ، فان الدافع اليه يجب أن يكون دائما دافعا ذاتيا محضا . ولهذا فان أخلاق المنفعة يجب أن تتنازل لأخلاق الواجب القاطع المباشر عن مكانها . وهذا هو معنى مذهب « الأمر المطلق » . وأعداء مذهب المنفعة الانجليز اتفقوا مع أصحاب مذهب المنفعة في القول بأن الناموس الأخلاقي ذو صلة جوهرية بالقانون الطبيعي التجريبي . أما كنت فيقرر أنه لا صلة بينه وبين نظام الطبيعة ، بل مصدره الدوافع فوق الطبيعية . وهو أول فيلسوف منذ أفلاطون يقول مثله ان الواقعة الأخلاقية واقعة مستسرة فينا . ويبرهن بعبارات قوية في « نقد العقل العملي » أن الأخلاق ارادة تسمو بنا فوق أنفسنا ، وتحررنا من النظام الطبيعي لعالم الحواس ، وتربطنا بنظام للعالم أعلى . وذلك هو الاكتشاف الأعظم الذي قام به .

غير أنه في تنمية هذا الاكتشاف لم يصب نجحا . فان الذي يقرر اطلاقية الواجب الأخلاقي ينبغي عليه أيضا أن يعطي الأخلاق مضمونا مطلقا كليا تمام الكلية . ويجب أن يحدد مبدءا للسلوك يتبين أنه ملازم الزاما مطلقا ، وأنه يقوم عند أسس الواجبات الأخلاقية المتباينة كل التباين . فان لم ينجح في ذلك ، يظل عمله ناقصا .

ولما أعلن أفلاطون أن الأخلاق من عالم فوق الطبيعة حافل بالأسرار ، فان نظرتة الكونية أمدته بمبدأ أساسي للأخلاق يناسب تلك الخصائص ، وله مضمون معين محدد . وكان في موقف يسمح له بأن يحدد الأخلاق بأنها

العملية التي بها يتطهر الانسان من عالم الحس ويتحرر . وهذا الضرب من الأخلاق الذي قال به زمامه في المواضع التي كان فيها منطقياً مع نفسه . أما حينما كان يعجز عن تكلمة حجته بدون الأخلاق العملية ، فإنه كان يلجأ الى النظرية الشعبية في الفضيلة .

ولكن كنت ، ابن الروح الحديثة ، لم يكن له أن يضع انكار الحياة والعالم في مكانة الأخلاق . انه لم يستطع أن يماشى أفلاطون الا شطرا من الطريق ، فرأى نفسه يواجه مشكلة محيرة ألا وهي أن يدع الأخلاق الفعالة القاصدة المتجهة الى العالم التجريبي تنشأ عن دوافع لا تتحدد بأي تكييف مع الواقع التجريبي .

غير أنه لم يجد حلاً للمشكلة موضوعة على هذا النحو . والواقع أنها على هذه الصورة غير قابلة للحل . لكنه لم يتبين أنه وصل الى مشكلة العثور على مبدأ أساسي للأخلاق يكون من ضرورات الفكر . بل يقنع بأن يقرر شكلياً أن الواجب الأخلاقي ملزم الزاماً مطلقاً . أما أن الأخلاق تبقى تصوراً خاوياً ما لم تملأ بمضمون — فإنه لا يريد أن يعترف بذلك . فلكي يسجد مبدأه الأساسي في الأخلاق اضطر أن يجعله خالياً من كل مضمون . وفي كتابه « تأسيس ميتافيزيقا الآيين » (١٧٨٥) وبعد ذلك في كتابه « ميتافيزيقا الآيين » (١٧٩٧) نجد مبادئ محاولة لتقرير مبدأ أساسي في الأخلاق ذي مضمون . ففي الكتاب الأول يصل الى القول التالي : « افعل بحيث تنظر الى الطبيعة الانسانية في شخصك وفي شخص كل انسان آخر على أنها غاية ، ولا تنظر اليها أبداً كوسيلة » . لكن بدلاً من أن يرى الى أي مدى مجموع الواجبات الأخلاقية يمكن أن يستخلص من هذا المبدأ ، نراه في الكتاب الثاني يفضل أن يضع أمام الأخلاق غايتين هما : تكميل الذات وسعادة الغير ، والأخذ بالفضائل التي تحقق ذلك .

وفى بحثه فى الأخلاق التى تهدف الى التكميل الذاتى ، يدفع التنقيب بغيرية واثقة الى الاعتراف بأن جميع الفضائل التى تسهم فى تحقيق ذلك يجب أن تدرك على أنها مظاهر للنزاهة أو لاحترام الكيان الروحى للانسان. لكنه لا يواصل الى الحد الذى يدرك فيه كليهما على أنهما أمر واحد . كذلك لا يهتم الا قليلا بالارتباط الداخلى بين المجهود الموجه الى التكميل الذاتى والمجهود الموجه الى الخير العام ، وأن ينزل فى التنقيب الى جذور الأخلاق بما هى أخلاق .

وما أبعد كنت عن فهم مشكلة ايجاد مبدأ أخلاقى أساسى ذى مضمون محدد ! والدليل على ذلك أنه لم يتجاوز أبدا التصور المحدود للأخلاق . ويصر على رسم الحدود الخاصة بالأخلاق فى أضيق نطاق ممكن ، بحيث يجعلها لا تعنى بواجبات تتجاوز الواجبات التى على الانسان نحو أخيه الانسان ، ولا يدخل فى ذلك العلاقات بين الانسان وبين الوجود غير الانسانى . ولا يفسح مكانا لتحريم القسوة على الحيوان الا بطريقة غير مباشرة ، اذ جعل ذلك من واجبات الانسان نحو نفسه . فهو يقول ان سوء معاملة الحيوان يقل من مشاركتنا فى آلامه ، وبهذا « يحدث ضعف فى الاستعداد الطبيعى المفيد لأخلاقنا فى صلتنا بالناس ، وينقض شيئا فشيئا » . وتخريب الأشياء الطبيعية الجميلة العارية عن الشعور يقول عنه انه مناف للأخلاق لأنه خرق لواجب الانسان نحو نفسه بالقضاء على الرغبة — المعينة على الأخلاق — الرغبة فى أن يجب المرء شيئا بغض النظر عن منفعته . فاذا حصرنا دائرة الأخلاق فى علاقات الانسان بالانسان ، فان كل المحاولات للوصول الى مبدأ أساسى للأخلاق ذى مضمون ملزم الزاما مطلقا — تذهب سدى مقدما . ان المطلق يتطلب الكلى . فاذا كان هناك حقاً مبدأ أساسى فى الأخلاق ، فيجب أن تكون له علاقة — على نحو أو آخر — بالصلات بين الانسان والحياة بما هى حياة فى كل مظاهرها .

فكنت لم يحاول اذن القيام بوضع مذهب فى الأخلاق يتناسب مع عمق نظرتة فى الأخلاق . وبالجملة فهو لا يفعل أكثر من أن يضع الأخلاق النفعية الشائعة تحت حماية الأمر المطلق . فخلف واجهة فخمة شيد بناينا من غرف للايجار .

وأثره فى أخلاق عصره مزدوج . انه يتقدم بها عن طريق الدعوة الى التأمل العميق فى طبيعة الأخلاق والمصير الأخلاقى للانسان . وهو فى الوقت نفسه خطر من حيث هو يسلب الأخلاق بساطتها . فقوة أخلاق عصر العقل هى فى حماستها النفعية الساذجة . انها تجند الناس فى خدمتها تحت اغراء الأهداف الحسنه . أما كنت فيجعل الأخلاق فى قلق بأن يززع هذه الأخلاق المباشرة ، ويقيم أخلاق على اعتبارات أقل بساطة بكثير . وما فيها من عمق انما اكتسبته على حساب الحيوية ، لأنه لم يفلح فى وضع مبدأ أخلاقى أساسى ذى مضمون ، مبدأ يفرض القبول لاعتبارات عميقة ولكنها أولية . وكثيرا ما يسعى كنت الى حبس المصادر الطبيعية للأخلاق . فهو مثلا لا يسمح للتعاطف المباشر أن ينظر اليه على أنه أخلاقى . والشعور الباطن بالآلام الغير وكأنها آلام الانسان الخاصة لا يعده واجبا بالمعنى الحقيقى لهذا اللفظ ، بل يراه ضعفا يضاعف الشر فى العالم . وكل مساعدة للغير يجب أن يكون منشؤها فى اعتبار معقول لواجب المساهمة فى سعادة البشرية . وكنت بسلبه من الأخلاق البساطة والمباشرة ، يرخى من الرابطة النى كونتها الأخلاق والايمان بالتقدم الواحد مع الآخر ، والنتيجة لذلك — وهى أن كليهما معا — أحدثا خيرا . والفصل الكارث بينهما ، الذى أصبح فيما بعد فصلا تاما فى خلال القرن التاسع عشر ، يرجع بعض السبب فيه اليه . لقد أوقع أخلاق عصره فى خطر برغبته فى نبذ النظرة العقلية الساذجة للأخلاق لصالح تفسير عميق ، دون أن يكون فى الوقت نفسه فى موقف يهيبء له أن يضع لها مبدءا أساسيا يتعمق تعمقا مناسبا ويكون له مضمون

من جنسه ، ويقنع اقناعا مباشرا . لقد عمل على ايجاد أسس جديدة دون أن يتذكر أن البيت غير المؤسس على أسس متينة ينهار .

ان كنت لا يحفل بايجاد مبدأ أساسى للأخلاق ذى مضمون محدد ، لأنه بينما يحاول تعميق فكرة الأخلاق يستهدف غرضا يقوم خارج الأخلاق . انه يود أن يربط بين المثالية الأخلاقية وبين التصوير المثالى للعالم القائم على أساس نظرية فى المعرفة . ومن هذا المصدر يأمل أن تنبثق فلسفة أخلاقية قادرة على ارضاء الفكر الناقد .

لماذا أقدم كنت — بتشدد يبغض عن قصد التجربة الأخلاقية العادية—
نفول : لماذا أقدم على القول بأن القانون الأخلاقى لا شأن له بنظام العالم الطبيعى ، ولكنه فوق المحسوسات ؟ لأنه يرفض أن يعترف بعالم الحواس الذى نجربه فى أنفسنا فى الزمان والمكان على أنه أكثر من مجرد مظهر للمحسوس الذى يؤلف الواقع الحقيقى . وفكرة الأخلاق التى لا تضمن غير ما هو باطنى وروحى من الواجبات — هى عنده السلم المساعد الذى ينصبه ليرقى به الى منطقة الوجود المحض . وهو لا يشعر بأى دوار حينما يصعد بصحبة الأخلاق فوق كل تجربة وكل أهداف تجريبية . لقد صمم على أن يرقى بالأخلاق عاليا ، ومهما يكن فيها من قبّلية *apriori* لأنه ينصب سلما آخر من نفس الطول ، هو سلم المثالية الاستمولوجية (أى المتصلة بنظرية المعرفة) ، ويحاول أن يسند الواحد بالآخر حتى يسند كل منهما الآخر .

كيف حدث أن كانت للفرض النظرى القائل بأن عالم الظواهر الحسية يقوم وراءه عالم وجود غير حسى — أية أهمية فلسفية ؟ لأنه فى فكرة الواجب المطلق التى يعانىها الانسان وهى تعمل داخل نفسه تقوم فكرة نظام العالم الخاص بذلك العالم غير المادى . ومن هنا تنشأ امكانية استخدام الأخلاق لرفع العناصر الكبرى فى العالم غير الحسى المفيدة للنظرة الأخلاقية

المتفائلة — رفعها الى مرتبة اليقين ، ألا وهى : فكرة الله ، وحرية الارادة ، والخلود ، والا بقيت هذه المعانى كلها مجرد احتمال فحسب .

وطالما كانت النزعة العقلية تؤكد بغير تردد ، من ناحية المعرفة النظرية فكرة الله وحرية الارادة وخلود النفس ، التى تؤلف نظرتها الكونية الأخلاقية المتفائلة — فانها تبنى على أساس لا يحتمل ثقل الفكر النقدى . ولهذا فان كنت تريد أن يشيد التصور الأخلاقى المتفائل للكون كبيت فى بحيرة يقام على أعمدة (خوازيق) أتت بها الأخلاق . فهذه المعانى الثلاثة لها الحق فى توكيد وجودها الحقيقى بوصفها مصادرات ضرورية للوعى الأخلاقى .

لكن هذه الخطة لضمان مركز النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة لا يمكن تنفيذها . وانما فكرة حرية الارادة هى التى يمكن أن تكون مطلبا منطقيا للوعى الأخلاقى . وكان على كنت — من أجل تقرير فكرتى الله وخلود النفس على أنهما مصادرتان أيضا — أن يتخلى عن كل منطق معتبر وأن يجادل بحجج سفسطائية ومغالطات .

وليس ثم سبيل للجمع بين المثالية الاستمولوجية والأخلاقية مهما يبدو من اغراء بذلك فى أول الأمر . فاذا وضعت جنبا الى جنب الأحداث التى تقع وفقا لقانون العقلية الناشئة عن الحرية ، ويهبها القانون الأخلاقى الشعور فى الانسان ، فانها ترى أنها نفس الأحداث الكلية فى عالم الأشياء فى ذاتها . هنالك يحدث خلط كارث بين ما هو أخلاقى وما هو عقلى . فاذا كان عالم الحواس مجرد مظهر للعالم غير المادى ، فان كل الأحداث التى تقع فى الزمان والمكان فى نطاق العلية الناشئة عن الضرورة هى مجرد مظاهر متوازية للأحداث الواقعة فى النطاق العقلى للعية الناشئة عن الحرية . ولهذا فان كل الأحداث — سواء منها الأفعال الانسانية والأحداث الطبيعية — هى حسب وجهة النظر لا مادية حرة وفى الوقت نفسه طبيعية ضرورية معا . فاذا كان النشاط الأخلاقى الناشئ عن الحرية مماثلا لنتائج المثالية

الايستمولوجية ، فاما أن يكون كل ما يحدث في العالم ، منظورا اليه كحدث عقلي ، أخلاقيا ، أو ليس ثم حدث أخلاقي على الاطلاق . ولما كان كنت قد اختار أن يضع النشاط الانساني والحدث الطبيعي جنبا الى جنب فانه كان عليه أن يتخلى عن كل امكان للمحافظة على الفارق بينهما . بيد أن حياة الأخلاق تتوقف على قيام هذا الفارق فعلا .

والمثالية الايستمولوجية حليف خطر للمثالية الأخلاقية . ونظام العالم الخاص بالأحداث اللامادية من نوع فوق أخلاقي . ومن وضع المثالية الأخلاقية والمثالية الايستمولوجية جنبا الى جنب لا يمكن أبدا أن تنشأ نظرة كونية أخلاقية ، بل فوق أخلاقية دائما .

فليس للأخلاق اذن أن تنتظر شيئا من المثالية الايستمولوجية ، بل بالأحرى تخشى منها كل شيء . فيخسها حقيقة العالم التجريبي لا يساعده الفلسفة الأخلاقية ، بل يؤذيها .

ان للأخلاق غرائز مادية . انها تريد أن تهتم بالأحداث التجريبية وأن تغير أحوال العالم المادي . لكن اذا كان هذا العالم مجرد « مظهر » مشتق من عالم عقلي يعمل في داخله أو خلفه ، فليس أمام الأخلاق ما يمكن أن تعمل فيه . ولا معنى للرجبة في التأثير في لعبة من الظواهر تمضي بذاتها . ولهذا فان الأخلاق لا تأخذ بالنظرة القائلة بأن العالم التجريبي مجرد مظهر الا اذا قيدنا ذلك بأن الفعل المؤثر في الظاهر يؤثر في الوقت نفسه في الواقع الكائن وراءه . لكن هذا من شأنه أن يؤدي الى نزاع مع كل منالية ايستمولوجية .

ان كنت صرعه نفس المصير الذي تحكم في الواحدة الرواقية والهندية والصينية . فكلما حاول الفكر أن يدرك الأخلاق في ارتباط بعملية العالم ، فانها تسقط فورا — عن شعور أو عن غير شعور — في الطريقة فوق الأخلاقية للنظر اليها . فتشكيل الأخلاق على شكل نظرة كونية أخلاقية

معناه التوفيق بينها وبين فلسفة الطبيعة . ولهذا فان الأخلاق تلتهمها تلك الفلسفة على نحو أو آخر ، وان أُنقذت شكليا من هذا المصير . والجمع بين الأخلاق وبين المثالية الاپستمولوجية هو مجرد ربط بين الأخلاق وفلسفة الطبيعة بطريقة ملتوية يؤمل من ورائها التفوق على منطق الوقائع . لكن هذا المنطق لا سبيل الى التفوق عليه . والنتيجة الأليمة هي ما يتبع ذلك من جعل ما هو أخلاقي وما هو عقلي شيئا واحدا .

غير أن ما هو أخلاقي ليس شيئا غير عقلي يصبح قابلا للتفسير حينما تنتقل من عالم الظاهر الى نطاق الموجود اللامادى القائم وراءه . وطابعه الروحي من نوع خاص ، ويقوم على هذه الحقيقة وهي أن العملية الكونية تصبح في الانسان متناقضة مع نفسها . والنتيجة هي أن الارادة الأخلاقية والحرية الأخلاقية لا يمكن تفسيرهما بأية نظرية في المعرفة ولا يمكن أن يكونا سندا لمثل هذه النظرية .

وتنتيجة لادراك أن الناموس الأخلاقي والطاعة العملية للقانون الطبيعي في تعارض تام فيما بينهما ، وجد كنت نفسه على الطريق المؤدى الى النظرة الكونية الثنائية . وبعد ذلك لما أراد أن يستجيب لمطالب النظرة الكونية الأحادية المتفائلة التي تفرضها روح العصر ، أفلح في أن يسترد طريقه الى النظرة الواحدية مستعينا بالوسائل التي زودته بها المثالية الأخلاقية والاپستمولوجية .

ان كنت مفكر أخلاقي عظيم ، وصاحب نظرية في المعرفة ممتاز ، لكنه لا يمثل مركز الصدارة بين واضعي النظرات الكونية . فان مشكلة النظرة الأخلاقية المتفائلة في الحياة قد عرضت على نحو جديد كل الجدة بفضل نظراته العميقة في طبيعة الأخلاق ، تلك النظرة التي أفضت به الى الفكر الثنائي . فتكشفت صعوبات لم يكن يتصورها أحد . بيد أنه لم يعالجها . لقد أعماه طموحه الى أن يكون كويرنيكوس النظرة الكونية الأخلاقية

المتفائلة ، وأعتقد أنه يستطيع أن يبين أن الصعوبات الموجودة في هذه النظرة انما هي ألوان من سوء الفهم تفسر وتزول بمجرد أن تقوم العلاقات الفعلية مقام العلاقات الظاهرة غير القابلة للتفسير ، وذلك بفضل مثاليته الاپستمولوجية . والواقع أنه لا يفعل أكثر من أن يضع مكان التفسير الأخلاقي المتفائل الساذج للعالم ، الذي كان الأساس في الفعل عند أصحاب النزعة العقلية ، — تفسيراً مزيفاً .

ولا يتعب نفسه في أن يتساءل : ما هي النظرة الأخلاقية المتفائلة ؟ والى أى موضوعات في المعرفة والمطالب النهائية تفضى به ؟ والى أى مدى تتأيد هذه عن طريق تجربة ناموس الأخلاقي ؟ لقد وضعها — دون فحص — في هذه الصيغة : « الله ، الحرية (أو الفضيلة) ، وخلود النفس » ، وهي صيغة مستمدة من النزعة العقلية ، وقرر أن يرفعها على هذه الصورة الساذجة الى مرتبة اليقين !

وهكذا نجد في فلسفة كنت افتقارا شديدا الى التفكير ممزوجا بأعمق تفكير . ففيها تظهر حقائق جديدة هائلة ، لكنها تتوقف في نصف الطريق . لقد أدرك أن الواجب الأخلاقي مطلق ، لكنه لم يبحث في مضمونه . وتجربة ما هو أخلاقي اعترف بها على أنها السر الأعظم الذي به نفهم أنفسنا على أننا « غير العالم » ؛ لكن التفكير الثنائي الذي يصححها لم يشبع القول فيه . أما أن الادراكات النهائية لنظرتنا الكونية هي توكيدات للارادة الأخلاقية — فهذا أمرٌ مسلمٌ به ، ولكن تفوق الارادة على المعرفة لم تستخلص نتائجه .

لقد نبه كنت رجال عصره تسيبها قويا ، لكنه كان غير قادر على أن يؤمن لهم فلسفة أخلاقية متفائلة في الحياة التي كانوا يحيونها . وعلى الرغم من أنه هو ورجال عصره قد رضوا بخداع أنفسهم في هذا الصدد ، فان رسالته كانت أن يتعمقها وأن يجعلها .. أقل أمانا عن ذي قبل .

الفصل الخامس عشر

فلسفة الطبيعة والنظرة الكونية عند اسپينوزا وليبنس

محاولة اسپينوزا الوصول الى فلسفة في الطبيعة اخلاقية
متفائلة

النظرة الكونية الاخلاقية المتفائلة جنبا الى جنب •
مع فلسفة الطبيعة ، عند ليبنس

في الوقت الذي بدأ فيه كنت يؤثر في عقول الناس ، بدأت أفكار أخرى مختلفة عنها كل الاختلاف لمفكر كان قد توفي منذ قرن ، وهو باروخ اسپينوزا^(١) (١٦٣٢—١٦٧٧) في جلب اهتمام الباحثين عن نظرة كونية . لقد ظهر « نقد العقل المجرد » لكنت سنة ١٧٨١ ؛ وفي سنة ١٧٨٥ لفت ف . ه . ياكوبي ، في رسائله الى موزس مندلز زون الخاصة بتعليم اسپينوزا ، تقول انه انضت النظر الى ذلك الفيلسوف الذي كان الجميع يهاجمونه دون أن يبذلوا أى جهد لفهمه .

لقد أراد اسپينوزا أن يستخلص الأخلاق من فلسفة في الطبيعة حقيقية . ولم يبذل أية محاولة لتفسير الكون تفسيراً أخلاقياً متفائلاً ،

(١) « المقال اللاهوتي السياسي » (بغير اسم المؤلف ، سنة ١٦٧٠) ؛
« الأخلاق مبرهنة بطريقة هندسية » (ظهر بعد وفاته وبغير اسم المؤلف ،
سنة ١٦٧٧) ؛ وترجمه الى الألمانية يوهان لورنتس اشمت (سنة ١٧٤٤) ؛
« المقال السياسي » (بعد وفاته وبغير اسم المؤلف ، سنة ١٦٧٧) ؛ والطبعة
الأولى الكاملة لمؤلفاته سنة ١٨٠٢ - سنة ١٨٠٣ .

أو لتزويده بأية نظرية في المعرفة . انما يقبل العالم على علته وكما هو . ولهذا فان فلسفته فلسفة في الطبيعة أولية ، بيد أن منهجه في عرضها ليس أوليا أبدا . لقد وافق ديكارت في طريقة وضعه للمشكلة واللغة التي عبر بها عنها ، ولكنه استنقل بفكره في الكون فجعله يسلك « بطريقة هندسية » وذلك بسلسلة من البديهيات والتعريفات والجمل والبراهين . وفلسفة الطبيعة عبر عنها في أسلوب رائع ، لكنها قاسية قسوة منظر أرض تغمرها الثلوج .

وكتابه الرئيسي هو كتاب « الأخلاق » الذي لم ينشر الا بعد وفاته ، لأنه لم يجرؤ على نشره هو نفسه . وعنوانه يثير الالتباس ، لأن فلسفة الطبيعة التي عرضها فيه قد وفاها كما وفي الأخلاق . ويرى اسپينوزا أنه لا يحق للقارئ أن يبدأ في الأخلاق قبل أن يكون قد حرر نفسه من كل تصور ساذج في فكره يتعلق بالعالم . كما أن تقسيم الأخلاق الى جمل تقدم على أنها مبرهنة — هو أمر ضار بالعرض كل الضرر .

واسپينوزا في محاولة تأسيس الأخلاق على فلسفة الطبيعة يتبع الطريقة التالية : يقول : كل ما هو موجود هو قائم في ذلك الموجود اللامتناهي الذي يمكن أن يسمى الله أو الطبيعة . وهو يتبدى لنا وأمامنا على صورتين : الفكر (الروح) والامتداد (المادة أو الجسمانية) . وكل شيء — ربما في ذلك الفعل الانساني — نقول وكل شيء في داخل هذه الطبيعة الالهية محدد بالضرورة . وليس ثم فعل ، بل حدث . ولهذا فان معنى الحياة الانسانية لا يقوم في الفعل ، وانما في زيادة فهم صلة الانسان بالكون . والانسان يصبح سعيدا اذا انتسب الى الكون على نحو طبيعي أو سلم نفسه اليه عن وعى و ارادة ، وأفنى نفسه روحيا فيه . ولهذا فان اسپينوزا يطالب بتجربة أعلى في الحياة . انه مثل الرواقيين

ومفكرى الهند والصين ينتسب الى الأسرة الكبيرة المؤلفة من فلاسفة الطبيعة القائلين بوحدة الوجود والحلول . وهو مثلهم يتصور الله على أنه جماع الطبيعة ، ولا يرى صحيحا من الأفكار عن الله الا الفكرة التى تصوره أنه وحدة قائمة بذاتها . ولهذا يرى أن المحاولات لتصوير الله على أنه شخصية أخلاقية أيضا توجد خارج الكون ، وهى محاولات دعت اليها النظرة الكونية الأخلاقية ، نقول انه يرى أن هذه المحاولات اهانة فى حق الفكر . وهدفهم الوحيد هو الوصول الى نقطة ابتداء لنظرة كونية أخلاقية متفائلة ، بمعونة ثنائية صريحة أو مضمرة ، ويسعون الى بلوغ الغرض بطرق جانبية دينية ساذجة ، بينما مضت النزعة الى تفسير الكون تفسيراً عقليا أخلاقيا متفائلا الى نفس الغرض بالسير فى الطريق الرئيسى مباشرة وان يكن بسذاجة ليست أقل من سذاجتهم .

والنتيجة الأليمة للتفكير الواحدى فى الفلسفات الرواقية والهندية والصينية هى أن فلسفة الطبيعة حينما تكون منطقية مع نفسها تنتهى الى التسليم فحسب ، لا الى الأخلاق . فهل نجا اسپينوزا من هذا المصير ؟
ان اسپينوزا—شأنه شأن لاو—تسيه وتشوانج—تسيه ، ولى—تسيه والمفكرين الصينيين عامة — هو ممثل لواحدية متفائلة دون أن يقدر أنه سبقه الى ذلك أسلاف عظام كانوا يقطنون بلادا بعيدة فى عصور سحيقة^(١) .
وتسليمه من نوع يؤكد العالم والحياة . ولا يتصور الوجود اللانهائى كشيء خال من الصفات ، كما يفعل الهنود ، ولكن كحياة حافلة المضمون . ولهذا فان تكميل الذات الذى من أجله يسعى الانسان ليس فى نظره ، كما

(١) لاو — تسيه (ولد حوالى سنة ٦٠٤ ق م) : « تاوتيكنج » ؛ — شوانج —

تسيه (القرن الرابع ق م) : « السفر الحقيقى لبلاد الأزهار الجنوبية » ؛

لى — تسيه (القرن الرابع ق م) : « السفر الحقيقى لنبع المياه الاصيل » .

في نظرهم ، توقعا لحال الموت ، ولكنه حياة في حياة مسترشدة بالتأمل العميق . انه كشوانج — تسيه ينطق عن توكيد للعالم والحياة أناني رائع . جهود من يرفض أن يخدع نفسه عن نفسه لا تتوجه اذن الى أى نوع من أنواع الفعل التي تدرك على أنها نافعة ، وانما تتعلق بالمحافظة على وجوده ، واعطائه أغنى تجارب الحياة . فأى خير يفعله للغير لا يفعله من أجله ، بل من أجل نفسه .

ورفض استينوزا ما ذهبت اليه الأخلاق الحديثة متأثرة بالمسيحية ، أعنى النظر الى الايثار على أنه شيء ينتسب الى ماهية الأخلاق . بل اقتصر على الرأى القائل بأن كل فعل أخلاقي يتوجه — فى نهاية الأمر — الى مصلحتنا، وان كان لأعلى مصالحنا الروحية . ولتجنب التفكير فى شيء ليس من ضرورات الفكر ، ارتد من تلقاء نفسه الى الأسر الذى وضعت الأخلاق القديمة فيه نفسها .

ولو استطاع أن يطلق نفسه على سجيتها كما فعل شوانج — تسيه لقام بحملة ضد أخلاق المحبة والواجب . لكن لما كان أعداؤه الألداء من السلطات واللاهوتيين — سواء منهم اليهود والمسيحيون — وكل الفلاسفة تقريبا ، فقد كان عليه أن يتكلم بحذر وأن يقدم الى الانسانية فلسفة الحياة الداعية الى الأناية العميقة المستبصرة دون أن تجلب التفات الناس .

وكما أن الله — وهو كل الوجود الكلى — لا يفعل لهدف أو غاية ، بل بدافع من الضرورة الباطنة ، فكذلك الانسان الذى بلغ مرتبة البصيرة : انه لا يفعل الا ما يسهم فى اكمال تجربته فى الحياة . ان الفضيلة قدرة على الاحتفاظ بالنفس فى أرفع مستوى ، وهذا الاحتفاظ بالنفس يصل اليه الانسان حينما يكون العقل هو الدافع الأعلى للفعل والمسمى للمعرفة والتحرر من الانفعال يستولى على الانسان ويحرره ، أى يجعل سلوكه

يتحدد بنفسه وحدها ووفقا لأسباب باطنة خالصة . أما الانسان العادى
فغير مستقر ، وينتقل ها هنا وها هناك فى كل اتجاه بدافع من أسباب
خارجية ، دون أن تكون لديه فكرة عن مستقبله ولا عن غايته النهائية ،
مثله مثل سفينة تتقاذفها الأمواج فى بحر عاصف . ولهذا فإن الأخلاق هى
أن نحيا حياتنا كفكر متحقق أكثر من أن تكون حياتنا تحقيقا جسمانيا .
والانسان يسلك سلوكا نبيلًا فى كل مرافق الحياة اذا كان يفعل وفقا
لأنانية مستنيرة عميقة وبدافع من بواعث عقلية خالصة . وعليه قدر المستطاع
أن يسعى لمجازاة الكراهية والغضب والاحتقار — بالحب والشعور النبيل ،
لأنه يعرف أن الكراهية تثير النفور دائما . ويجتهد لكي يخلق حوله جوا
من السلام ، مهما كلفه ذلك . ولا يعمل عن خديعة ، بل يلتزم جادة الاستقامة .
ولا حاجة به الى الشعور بالتعاطف . وما دام لا يسترشد الا بعقله ، فانه
يفعل الخير كلما سنحت الفرصة لفعله ، ولهذا لا يحتاج الى أن يستثار
شعوره النبيل بأية تجربة من تجارب النفور . والواقع أنه يتجنب العطف .
وعليه أن يوضح لنفسه أن كل ما يحدث فانما يحدث عن ضرورة فى الطبيعة
الالهية وطوعا لقوانين أزلية أبدية . وكما أنه لا يجد فى العالم شيئا يستحق
الكراهية والسخرية والاحتقار ، كذلك لا يجد فيه أمرا يثير العطف . ويجب
على المرء أن يسعى دائما ليكون فاضلا سعيدا ، واذا شعر بأنه فعل فى
حدود ما أمر به ، فانه يستطيع أن يدع الناس والعالم لمصيرهم بنفس مطمئنة .
ولا حاجة به اليهم فيما تجاوز امكانيات نشاطه الذاتى المباشر .
والحكيم الذى يحفظ نفسه فى مستوى عال يملك القوة : القوة على
نفسه ، وعلى الناس ، وعلى الظروف . وما أشبه لهجة اسبينوزا بلهجة
لاو — تسيه وتشوانج — تسيه ، ولى — تسيه |
لقد حى اسبينوزا الأخلاق التى دعا اليها . اذ أمضى حياته فى استقلال

قانع ، الى أن قضى السل عليها في وقت مبكر . وقد رفض دعوة تلقاها ليكون محاضرا في الفلسفة في جامعة هيدلبرج . لقد كان صارما مع نفسه ، لكن نزوعه الى التسليم أضاءه ميل رقيق الى الاحسان . ولم تفلح الاضطهادات التي تعرض لها في أن تملأ نفسه حقدا ومرارة .

وعلى الرغم من أنه عزم على أن يفكر وفقا لفلسفة الطبيعة الخالصة وحدها ، فإن اسبينوزا لم يقصر اهتمامه على الكيانين الطبيعيين وحدهما وهما الطبيعة والانسان ، كما فعل كثير من أسلافه الصينيين ، بل واصل اهتمامه أيضا بالمجتمع المنظم . لقد كان على يقين من أنه من علامات التقدم أن ينتقل الانسان من المرحلة « الطبيعية » للمجتمع الى المرحلة « المدنية » . لقد طبع الانسان على العيش مع اخوانه ، ولهذا سيكون أكثر حرية اذا أعطى لكل انسان حقه بالاتفاق العام واذا تقررت العلاقات بين الفرد والمجتمع بالاتفاق العام أيضا . ولهذا ينبغي أن تكون للدولة القوة على اصدار أوامر عامة فيما يتعلق بكيف يعيش الناس ، وعلى ضمان احترام قوانينها عن طريق العقوبات .

ويلوح أن اسبينوزا لم يجد مكانا للاخلاص الصادق للجماعة . اذ يرى أن المجتمع الانساني الكامل يتحقق آليا بالنسبة التي بها يعيش أفرادها وفقا لما يقضى به العقل . فعلى العكس مما يرى معاصره ، هوبز ، يرى اسبينوزا أن تقدم المجتمع لا يتوقف على الاجراءات التي تتخذها السلطات ، بل على النمو نحو الكمال في استعدادات الأفراد . ولا ينبغي للدولة أن تربي المواطنين على الخضوع ، ولكن على استخدام الحرية استخداما صحيحا . ولا يحق لها بحال من الأحوال أن تؤذى اخلاصهم . ومن هنا فعلى الدولة أن تبيح كل المذاهب الدينية .

ومهما مضى اسبينوزا لملاقاة روح العصر ، فثمت نقطة لم يستطع أن

يوافقه عليها ، وأعنى بها أن ثمت أهدافا أخلاقية ، عملية وقصدية ، ينبغي أن تحقق في هذا العالم .

وتقدم معاصريه كثيرا فأقام نظرة كونية في الأخلاق وأدرك أنه من حيث التفكير المستقيم ، فإن كل سلوك أخلاقي لا يمكن أن يكون غير تعبير عن علاقة الفرد بالكون . لكن لما أصبحت الأخلاق كونية هكذا ، كانت المسألة التالية هي : كيف يمكن ادراك العلاقة بين الفرد والكون على أنها تؤثر في الكون ؟ وعلى الاجابة عن هذا السؤال يتوقف امكان وضع أخلاق فعالة صادقة ، أو كون الأخلاق لا توجد الا حيث يمكن تفسير التسليم بأنه أخلاقي .

وتلك هي الصخرة البحرية التي تهدد بالخطر كل فلسفة في الطبيعة ، وكلما تخيل مفكر أنه يستطيع أن يتجنبها بالمهارة في الابحار ومواناة الريح دون أن تقع كارثة فانه في النهاية لابد مصطدم بها ، وكان ثمت تيارات خفية هي التي دفعتة اليها ، وهكذا يلقي نفس المصير الذي لقيه أسلافه . ان اسبينوزا ، شأنه شأن لاو - تسيه ، وتشوانج - تسيه ، والهنود ، والرواقيين ، وكل المفكرين المنطقيين مع أنفسهم ، - لم يستطع أن يحقق مطالب الأخلاق وهي أن علاقة الانسان بالكون سينظر اليها على أنها ليست مجرد علاقة روحية ، ولكنها في الوقت نفسه اخلاص لها في العالم المادي . وخصوص هذا المفكر المتوحد يشعرون غريزيا أنه بتقرير فلسفة في الطبيعة مستقلة يبدو ثم شيء خطر على التفاؤل وعلى أخلاق النظرة الكونية . ومن هنا تحالف كل شيء في القرنين السابع عشر والثامن عشر للقضاء على فلسفة اسبينوزا .

لقد اضطرب العصر (القرن الثامن عشر) خصوصا من حيث اعتقاده في التفاؤل . فان الزلزال الرهيب الذي دمر لشبونة في سنة ١٧٥٥ جعل

جماهير الناس تتساءل عما اذا كان العالم يحكمه فعلا خالق عادل حكيم .
فاتتهز قولتير وكنت وكثير غيرهما من المفكرين في ذلك العصر — هذه
الفرصة مادة للجدل والتفكير ، فمنهم من اعترف بحيرته وارتابه ومنهم
من بحث عن سبل جديدة للخروج من هذا الاشكال الذى أصاب صميم
تفاؤلهم .

وضآلة ما يمكن أن ينتظره التفاؤل والأخلاق من فلسفة صادقة في
الطبيعة — يدل عليها ليس فقط اسپينوزا ، بل وأيضا جوتفريد فلهم
ليبنس Gottfried Wilhelm Leibniz (١٦٤٦ — ١٧١٦) (١) . لقد
حاول في كتابه « الالهيات » Theodicee (١٧١٠) أن يعدل مع النظرة
الكونية المتفائلة . وأعانه على ذلك أن فلسفته في الطبيعة أكثر حيوية ومرونة
من فلسفة اسپينوزا . كذلك نراه مصمما على استخدام كل حيلة ممكنة
لاعطاء الواقع معنى متفائلا . ومع ذلك فانه لا يذهب الى أكثر من تقرير
مجهد لهذه النتيجة وهي أن العالم الموجود فعلا هو أحسن العوالم الممكنة .
وفضلا عن ذلك فان ما يقرره من التفاؤل لا فائدة فيه لنظرة الكونية ،
لأنها لا تتضمن طاقات يمكن توجيهها الى الفعل الأخلاقي في العالم . وحينما
يكون منطقيا مع نفسه يظل ، مثل اسپينوزا ، أسيرا في داخل فلسفة الطبيعة .
وكل الصعوبات الناشئة للأخلاق عن فلسفة اسپينوزا الطبيعية الجبرية توجد
أيضا في فلسفته . ونظرا الى أنه لم يضع اتحاد الفكر (الروح) والامتداد
(المادة) في المطلق بعيدا ، بل قرر أنه يتحقق في أفراد صغار لا نهاية
لعددهم يكونون في مجموعهم الكون — ويسميه « الذرات الروحية »

(١) ج٠ ف٠ ليبنس : « مذهب جديد في الطبيعة واتصال الجواهر »
(١٦٩٥) ؛ « المقالات الجديدة » (١٧٠٤) ؛ « مذهب الذرات الروحية »
(سنة ١٧١٤) .

Monades — فإن فلسفته في الطبيعة تناسب طابع الواقع المتعدد الأشكال أكثر من فلسفة اسپينوزا . وهو يستبق الى حد كبير فلسفة الطبيعة الحديثة القائمة على نظرية الخلية في المادة . لكنه هو الآخر ظل تحت تأثير الطريقة التي وضع بها ديكارت المشكلة . فانه لا يسمح للأفراد الذين فيهم يتحد الفكر والامتداد بأن يكونوا على علاقات حية بعضهم مع بعض ، بل يحد وجودهم بأنهم مجرد قوى ذات ملكات خيالي . وطبيعتهم الجوهرية هي الشعور بالكون ، وبعضها أكثر شعورا والبعض الآخر أقل شعورا ، ولكن كل واحد منهم مستقل عن سائرهم .

وفي فلسفة اسپينوزا يمكن الوصول الى مذهب في الأخلاق ، بالقدر الذي به يمكن اعطاء تفسير أخلاقي للصلة الصوفية بين الانسان والمطلق . ولكن ليبنتس يسد هذا الطريق على نفسه من حيث أنه لا يقرّ بأن هذا المطلق المجرد هو مضمون الكون . فليس اذن من نتائج المصادفة أنه يتفلسف في الأخلاق أبدا عن قصد وسعى . ولا يمكن أبدا استنباط أخلاق من فلسفته في الطبيعة .

وبدلا من الاعتراف بهذه النتيجة والكشف عن مشكلة العلاقة بين الأخلاق وفلسفة الطبيعة ، ينسج في فلسفته أقوالا تقليدية عن الأخلاق ويعرف الخير بأنه حب الله وحب الانسان .

وفي فلسفة الطبيعة كان ليبنتس أعظم من اسپينوزا ، لأنه يعالج الواقع الحي بعمق وشمول أكثر . لكن في السعى للوصول الى نظرة صحيحة في الكون كان متخلفا عن اسپيلوزا كثيرا ، لأن اسپينوزا ، وهو رجل ذو موهبة عقلية أبسط ، يقر بأن التوفيق بين الأخلاق وفلسفة الطبيعة هو المشكلة الرئيسية في النظرة الكونية ، ويأخذ في معالجة المشكلة .

ولو بقي ليبنتس منطقيًا مع نفسه ، فلربما انتهى الى الالحاد ، كما فعلت

فلسفة صنخيا Sankhya الهندية التي قالت أيضا بأن العالم مؤلف من
كثرة من الذرات الفردية السرمدية . ولكنه بدلا من ذلك أدخل تصورا
مؤلها عن الله في فلسفته في الطبيعة ، ابتغاء الاحتفاظ بتصوير للحياة مقنع ؛
وعبر عن ذلك بعبارات متفائلة أخلاقية دينة مما جعل فلسفته مقبولة لدى
القرن الثامن عشر . فساعدت فلسفته على وضع أسس النزعة العقلية الألمانية،
بعد أن بسطها كرستيان قولف Christian Wolf (١٦٧٩—١٧٥٤)
تبسيطا شديدا كاد أن يغير معالمها .

لكن بالرغم من خيائته هذه لفلسفة الطبيعة ، خيانة ارتكبها عن أنبل
قصد ، فانه لم يستطع أن يبطل هذه الحقيقة وهي أنه بفضل انتعش التفكير
وفقا لمقتضيات فلسفة الطبيعة . ودون أن يريد ، ساعد على نشر تأثير
اسبينوزا .

لكن كون روح العصر سمحت لنفسها بالاختلاط بفلسفة الطبيعة كان
وثبة في المجهول المخوف بالأخطار . لهذا قاومت ما وسعتها المقاومة . ولكن
تحالف كنت واسبينوزا على تقويض النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة التي
قالت بها النزعة العقلية والتي قامت على أساس العالم الفعلى وهيئت تهيئة
ملائمة ، قد جعل روح العصر تصمّم على إعادة البناء ومحاولة عملية
الوصول الى نظرة في التفاؤل وفي الأخلاق عن طريق التفكير المباشر في
طبيعة العالم الجوهرية . وقدمت الفلسفة النظرية الألمانية خدماتها في سبيل
تنفيذ هذه الخطة .

الفصل السادس عشر

النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة عند فشتة

الفلسفة النظرية ، والغنوصية
تأسيس فشتة النظرى للأخلاق والتفائل
العجز عن تحقيق تصرف الفعل الذى دعا اليه فشتة .

حلقت أمام الفلسفة النظرية التى كانت تؤمل فى اكتشاف معنى العالم بأقرب طريق — رؤيا فلسفة أخلاقية متفائلة موضوعة فى قالب واحد . ولا شأن لها بتحليل الظواهر الكونية ابتغاء استنباط طبيعة الكون منها . وهى تسلك سبيل الاستنباط ، لا الاستقراء . وبتفكير مجرد خالص تأمل فى معرفة كيف تطور العالم الحقيقى من فكرة « الموجود » . انها فلسفة فى الطبيعة تخيلية تلبس ثوب المنطق .

والحق فى ادراك العالم على هذه الصورة انما استمدته التفكير النظرى من نظرية المعرفة القائلة بأن العالم كما نشاهده هو فكرتنا عنه الى حد يتفاوت مقداره . فنحن نشارك — على نحو أو آخر — فى ايجاده . وينتج عن هذا أن المنطق — وهو الحكم فى نطاق الأنا المحدود — ينبغى أن يدرك على أنه صادر عن ذلك المنطق الذى يحكم المطلق . ولهذا يحق للفرد أن يكشف فى فكره الخاص عن الدوافع وعن عملية صدور العالم الحسى عن صورة « الموجود » . فالنظر ، أى المنطق البناء ، هو مفتاح الباب الخفى لمعرفة العالم .

والفلسفة النظرية الألمانية مرتبطة بطبعها بالغنوصية اليونانية الشرقية التى أطلقت آراءها الخاصة بصدور عالم الحواس عن عالم الموجود المحض

— وذلك في القرون الأولى من المسيحية . وكانت المذاهب الغنوصية (١) تهدف الى وضع فلسفة في الخلاص . وركزت جهودها على مسألة : كيف جاءت الكائنات الروحية الموجودة في العالم المادى اليه ، وكيف يمكنها أن تعود منه الى عالم الوجود المحض . ومن ناحية أخرى حاولت الفلسفة الألمانية النظرية أن تحصل على معرفة بالعالم من شأنها أن تعطى معنى لنشاط الكائنات الروحية في العالم . وكان التفكير النظرى في بداية التثوية المسيحى ثنائيا ومتشائما ، أما في بداية القرن التاسع عشر فقد كان واحديا ومتفائلا . وفي كلتا الحالتين كان منهج الوصول الى النظرة الكونية واحدا . وأبرز ممثلى الفلسفة النظرية : يوهان جوتليب فشته Johann Gottlieb Fichte (١٧٦٢ — ١٨١٤) ، فريدرش قلهم يوسف شلنج Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (١٧٧٥ — ١٨٥٤) ، وجورج قلهم فريدرش هيجل George Wilhelm Friedrich Hegel (١٧٧٠—١٨٣١) . بيد أن فشته وهيجل هما وحدهما اللذان أنتجا نظرات كونية ذات طابع خاص . أما شلنج فانه لم يتقدم الى أبعد من فلسفة الطبيعة ، وظل وحده بعيدا عن الكفاح من أجل فلسفة أخلاقية متفائلة هي التى سُلغت عصره . لقد كان فكره في تموج دائم ، فأفاد من كل وجهات النظر الممكنة الواحدة تلو الأخرى : فكان مرة مهتما بالعلم الطبيعى ، ومرة ثانية باسپينوزا ، ومرة ثالثة بالفكر المسيحى . ولم يقم أبدا بمحاولة محدودة واعية لاقامة مذهب في الأخلاق .

(١) أشهر رجال الغنوصية هم : بازيليدس وفالنتينوس ومركيون ، وقد عاشوا جميعا في النصف الأول من القرن الثانى بعد الميلاد . وفي بداية القرن الثانى نشأت أنواع عديدة من المذاهب الغنوصية ، تماما كما حدث في بداية القرن التاسع عشر من نشوء عدة مذاهب نظرية . وحاول علمان من أعلام المسيحية في الاسكندرية ، وهما : فلافيوس كليمانس ، في نهاية القرن الثانى للميلاد ، وأوريجانس في مطلع القرن الثالث ، أن يوقفا بين الآراء الغنوصية وبين مذهب الكنيسة .

بدأ فشته من الطرف المضاد لاسبينوزا^(١) . واستخلص من أفكار كنت تتأجها ، ابتغاء أن يستخلص من الكون اعترافا بأنه أخلاقي متفائل محض . ويرى فشته أن كنت أخطأ في عدم الربط الباطن بين اكتشافيه : المثالية الايستمولوجية وأخلاق الأمر المطلق ، — ذلك الربط القائم بينهما فعلا . ما هو معنى هذه الحقيقة ، ألا وهي أن القانون الأخلاقي والعالم المادى كليهما يتحقق في ذاتي ؟ تلك هي نقطة الانطلاق في فلسفة فشته .

من خلال الأمر المطلق ، أشعر أن « الأنا » الخاص بى هو ارادة فعل تتحدد بنفسها . وتبعا لهذا فان كل « شىء في ذاته » ، أفترض أنه موجود خلف الظواهر كواقع تقوم عليه ، هو أيضا ارادة فعل تتحدد بنفسها . والطبيعة الجوهرية للوجود اللامتناهي لا يمكن أن تكون غير ذلك . ولهذا فان الكون هو الشكل الظاهري لارادة فعل لامتناهية تتحدد بنفسها . لماذا يبدو « الأنا » المطلق كظاهرة في عالم الحس ؟ ولماذا ينكشف الوجود على صورة صيرورة ؟ اذا فهمت هذا ، فهمت معنى العالم ومعنى حياتي .

و « الأنا » المطلق ، لأنه ارادة فعل لامتناهية ، لا يمكن أن يظل « أنا » . انه يقرر « لا — أنا » حدا لنفسه من أجل أن يتغلب عليه المرة تلو المرة ، وبهذا يصبح واعيا لنفسه كارادة فعل . وهذه العملية تأخذ مكانها وسط كثرة من الموجودات العاقلة المتناهية وبقدرتهم على الادراك يصبح عالم

(١) ي . ج . فشته : « أسس كل النظريات السلمية » ، (سنة ١٧٩٤) ؛ « مذهب التعليم الأخلاقي وفقا لمبادئ العلم » (سنة ١٧٩٨) ؛ « مصير الانسان » (سنة ١٨٠٠) ؛ « نحو حياة سعيدة » (سنة ١٨٠٦) ؛ « خطب في الشعب الألماني » (١٨٠٨) .

وقد نشر ابنه طبعة كاملة لمؤلفات أبيه ، في سنة ١٨٤٥ والسنوات التالية . ونشر ف . مديكوس F. Medicus مختارات جيدة من مؤلفاته (من سنة ١٩٠٨ الى سنة ١٩١٢) .

الحواس واقعيًا . ويعدون التغلب عليه واجبا يستشعرونه خفية في أنفسهم ويربطهم بروح العالم . وهذا هو معنى فلسفة وحدة « الأنا » و « اللا أنا » . وهكذا فإن العالم ليس فقط لا يوجد الا في فكرتي عنه ؛ بل هو أيضا انما ينشأ في ذاتي من أجل أن يكون في وسعي أن أجد شيئا تستطيع ارادتي القيام بالواجب — أن تمارس نشاطها فيه . وظهرتا الصيرورة والاختفاء اللتان أصدرهما عن نفسي انما توجدان من أجل أن أدرك نفسي من خلالهما على أنى كائن أخلاقي . وعلى هذا النحو يمكن المثالية الاستمولوجية والامر المطلق ، اذا اتحدا وتسلق أحدهما على كتف الآخر — أن ينظرا من خلال الستور التي تخفي سر العالم .

ويحتج كنت على الفكرة القائلة بأن مذهب فشته يعد تكميلا لفلسفته هو . والواقع أن فشته يتابع بمهارة الخطوط التي رسمها كنت في « نقد العقل المحض » و « نقد العقل العملي » ، ويستخلص من أفكار كنت نظرة كونية أخلاقية تؤكد العالم والحياة قائمة برأسها . ويعرض هذا بصورة مفهومة في كتابه « مصير الانسان » الذي طبع سنة ١٨٠٠ . ويعد هذا الكتاب من أقوى الوثائق التي أبدعها النضال من أجل نظرة أخلاقية في الحياة .

وفشته يمدّ الواجب المطلق المجرد عند كنت بمضمون يتألف من الانسان بوصفه أداة « الأنا » المطلق الدائم الفعل ، ويرى أن رسالته هي العمل مع ذلك « الأنا » « ابتغاء وضع عالم الحواس كله تحت سيطرة العقل » . ولما كان مبدؤه الأخلاقي الأساسي ذا مضمون ، فانه قادر على أن يستخلص مطالب خاصة منه ؛ بيد أن هذا المضمون عام وغامض الى درجة أن قانون الواجب المستخلص منه ليست له غير قوة حيوية ضئيلة . ولا يمكن استفادة شيء من هذا المبدأ الأساسي أكثر من هذا المطلب وهو أن الانسان

في كل مواقف الحياة سيؤدى الواجبات التي تقع على عاتقه بين الحين والحين كنتيجة لما قدر له من وجوب العمل على تحقيق سيطرة العقل على الطبيعة . ولهذا فان فشته يميز بين الواجبات العامة التي ينبغي على الانسان ، بوصفه انسانا ، أن يحققها ، وبين الواجبات الخاصة المقررة عليه بسبب مواهبه الطبيعية ومركزه الاجتماعى ومهنته . وهو يلح في توكيد أهمية هذه الواجبات الأخيرة بخاصة .

وفشته ، بتعريفه الأخلاق بأنها نشاط يهدف الى اخضاع العالم المادى للعقل ، يعطى الأخلاق النفعية التي قالت بها النزعة العقلية صيغة كونية ، وبهذا يمد الحماسة الأخلاقية التي كانت من مكتشفات عصره بأساس شامل عميق . وفي هذا أيضا نمت فشته ما كان يخلق أمام عقل كنت .

وهو في الوقت نفسه يعارض ممثلى فلسفة التنوير الشعبية ، وفي رسالة جنلية ينقد كرسئوف فريدرش نيكولاي Christoph Friedrich Nicolai نقدا قاسيا جدا . ولكن اللوم الوحيد الذى يستطيع أن يوجهه اليهم هو أنهم يريدون المضى في تزويد النظرة الكونية الساذجة التي وصل اليها العقل الانسانى — تزويدها بمكان للأخلاق وللإيمان بالتقدم ، بدلا من تقبل كليهما من الفلسفة الناتجة عن وحدة المثالية الاپستمولوجية والامر المطلق . والاستمرار في نزعة عقلية ناقصة بعد أن أوجد كنت وأوجد هو نزعة عقلية كاملة يعدّ في نظره جريمة ضد الحق . فعنده أن ابتداء الحكمة في ادراك هذه المفارقة ألا وهى أن « الشعور بعالم الواقع الفعلى انما ينشأ من حاجتنا الى الفعل ، لا العكس وهو أن حاجتنا الى الفعل تنشأ من شعورنا بالعالم » .

وهكذا نرى أن روح فلسفة فشته هى روح النزعة العقلية تماما ، اللهم الا أن النزعة العقلية تعتقد أنها وجدت نفسها معه في طبيعة الوجود

الحقيقية ، وأنها تزداد من ثم يقينا واشتعال حماسة . وفي مؤلفات فشته نجد دفعا حثيثا للناس كى يعملوا على اصلاح العالم . انه يعلمهم الطاعة للصوت الباطن الذى يدفعهم الى الفعل ، ويشير عليهم بالواجب مهما تكن ظروف حياتهم . ويعلمهم أن يعرفوا أنه بالعمل على هذا النحو يحققون الغرض الأعلى ، والوحيد ، من حياتهم .

وبسبب هذا الدافع الباطن الى الفعل نشتناق الى عالم أحسن من العالم المحيط بنا ، والايان بهذا العالم الأحسن هو الذى نعيش عليه . وفشته يعلن عن تفاؤل لا حد له . « وكل انفجارات القوة العاشمة هذه التى يقضى على القوة الانسانية منها ، وكل تلك الأعاصير المدمرة ، والزلازل ، وضروب الطفح البركانى — لا يمكن أن تكون شيئا آخر غير المقاومات الأخيرة للكنتلة الوحشية للطبيعة ضد التيار المتقدم باطراد ذى الأهداف السامى بالحياة ، التيار الذى هى مجدة على السير فيه ، وان كان ذلك ضد ميولها الخاصة » .. « ان الطبيعة تزداد بالنسبة الينا شفوفا وقبولا للفحص عن عمائق سرها ؛ والقوة الانسانية الرشيدة ، مسلحة باختراعاتها ، مقدر لها أن تسيطر عليها دون عناء ، وأن تستشر بسلام فتحها النهائى » (١) .

ها هنا يعبر فشته عن أهازيج انتصار الايمان بالتقدم التى ذلت روح العصر الحديث الذى يعيش على انجازات معارفه وقوته - - تنظيمها منذ عصر النهضة . انه واثق كل الثقة ، شأنه شأن أشد العقليين اخلاصا ، أن الطبيعة هى الجاموسة التى ذلت تنفر مدى طويلا من حمل النير ولكنها فى النهاية لا بد أن تخضع وتحمله .

أما أن الانسانية ستكمل نفسها وتصل الى حال من السلام الدائم -- فهذا أمر يقينى عنده يقين الكمال الذى ستصل اليه الطبيعة ذات يوم .

(١) هذه العبارات والعبارات التالية مقتبسة من كتابه « مصير الانسان » .

صحيح أننا الآن في فترة توقف للتقدم مع نكوص موقوت ، لكن حينما يمضى هذا « وتعرف كل الأشياء المفيدة التي اكتشفت في مكان ما وتنتشر بين الناس جميعا ، هنالك ترفع الانسانية نفسها بغير توقف — مستعملة قواها في تعاون تام وتقدم بخطوة واحدة ، ولن يتوقف التقدم ولن يكون ثم نكوص — ترفع نفسها الى مستوى حضارة لا نستطيع أن نتصورها » . وفشته لا يسند الى الدولة دورا هاما كثيرا في كتاباته الأولى ، أما في كتاباته الأخيرة فيعزو اليها أهمية كبرى . ففي كتابه « أساس قانون الطبيعة » (١٧٩٦) Grundlage des Naturrechts يرى أن دور الدولة هو المحافظة على النظام والسهر على تنفيذ القوانين فحسب . وفي كتابه : « الدولة التجارية الموصدة » Der geschlossene Handelstaat الذى ظهر في سنة ١٨٠٠ يخول للدولة الحق في تنظيم الصناعة وتولى الواجبات الاجتماعية . وفي « خطبه الى الأمة الألمانية » (١٨٠٨) Reden an die deutsche Nation يكمل الى الدولة أمر التربية الأخلاقية وحماية فضيلة الانسانية .

والانسان الذى شق طريقه بفضل المثالية الايستمولوجية الى النزعة العقلية العليا آمن من فقدان تفاؤله ، مهما عانى من تجارب قاسية ومحن . لقد أدرك أن العالم المادى ليس الا حائلا خلقته الارادة الفعالة الى غير نهاية من أجل أن تتغلب عليه . وهذا يهبه استقلالا داخليا في مواجهة كل الأحداث . ولا حاجة به الى تفهمها واحدة واحدة . وفي وسعه أن يدع جانبا قسما كبيرا منها بوصفه محيرا لعقله المتناهى . وحسبه أن يعرف ما هو جوهرى بالنسبة اليه وهو أن ما هو حقيقى في العالم ليس المادة ، بل الروح وحدها .

ان الانسان يشارك في الروح الفاعلة أبدا ، وبهذا يرتفع فوق العالم ،

ويكون خالدا . والآلام التي يلقاها لا تؤثر الا في الطبيعة ، « التي يرتبط بها على نحو رائع » ، ولا تؤثر في ذاته التي هي وجود فوق الطبيعة بأسرها . وما له أن يخاف الموت ، لأنه لا يموت لنفسه ، بل لأولئك الذين سيقون بعده .. « كل موت في الطبيعة ميلاد .. والطبيعة بأسرها ليست الا حياة . وليس الموت هو الذي يقتل ، بل الحياة الحية المستترة وراء الحياة القديمة هي التي تبدأ الآن وتمضى في تطورها ونموها . ان الموت والميلاد ليسا الا كفاح الحياة مع نفسها في محاولة للكشف عن نفسها على نحو يزداد وضوحا وتشابها مع ذاتها الحققة » . وبعبارات مشابهة أعلن الواحدى الصينى ، تشوانج - تسيه ، أن الحياة باقية أبدا ، وأن موت الفرد لا يعنى الا أن وجودا قد أعيد تشكيله لتكوين وجود آخر .

وفلسفة فشته في الفاعلية المطلقة تعبير عن شخصيته الأخلاقية القوية ، التي تأخذ المشاكل في يدها باندفاع وتضحية ، وتستهلك نفسها في التوتر الناجم عن ذلك . بيد أنه كان عاجزا عن صنع تأليف صحيح بين المثالية الأخلاقية والمثالية الاپستمولوجية حتى يستطيع أن ينشئ نظرية كونية أخلاقية هي ضرورة فكرية . فهذه المحاولة أثبتت اخفاقها في كل ناحية .

وقد تنغلى فشته عن كل تمييز بين الفعل الانسانى والأحداث التي تجرى في العالم ، من أجل أن يدرك الأخلاق على أنها جزء من المجرى الطبيعى لأحداث العالم ، اذ رأى أن هذا التمييز لا محصل له . وهو يقول ان دافع روح العالم الى الفاعلية يعانى نفسه في الانسان بوصفه ارادة للفعل الأخلاقى . بيد أن العالم كله ملئ بهذه الارادة للفعل المنبثقة أبدا ضد الحدود التي فرضتها على نفسها . وكل ما يحدث ليس الا تعبيراً عنها . فما الفارق اذن بين الأحداث الطبيعية والأخلاقية ؟ بين الفعالية في ذاتها والفعالية الأخلاقية؟

يرى فشته أن النشاط القاصد المسترشد بالمعرفة والقصد الى اخضاع عالم الحواس للعقل — هو أخلاقي . لكن اذا تفحصنا هذا ، فما معناه ؟ معناه أن الروح المتناهية تصبح أخلاقية بالمشاركة في نشاط الروح اللامتناهية الهادف الى التغلب على الحدود التي خلقها بنفسه . فاذا نظرنا الى فكر فشته من هذه الزاوية ، رأينا بوضوح أنه مع النظرة الكونية الناتجة عن المزج بين المثالية الأخلاقية والمثالية الاستمولوجية لم يعد ثم معنى للأخلاق . وتتساءل : ما معنى « اخضاع العالم المادى كله لسلطان العقل » ؟ ان هذه النظرة الى الأخلاق ليست فقط واسعة كل السعة ، بل وأيضا وهمية . ان الانسان قادر ، الى حد محدود ، على اخضاع قوى الطبيعة وتسخيرها لنفسه ، وبشيء من التزويد يمكنه أن يصف مثل هذا العمل ليس فقط بأنه حافل بالفرض ، بل أخلاقي أيضا بأوسع المعانى . ان له بعض « التأثير » على الأرض ، لا على الكون . وكونه يسمى الأجرام السماوية العظيمة ويحسب أفلاك الكثير منها — لا يعنى أنه يخضعها لسلطان العقل . كذلك الحياة في أعماق البحار لا يستطيع أن يؤثر فيها أكثر من أن يقتنص نماذج منها ويعطيها أسماء .

وفشته ، لكى يتمكن من تقرير أن تمت غاية أخلاقية فى العالم ، تراه يزيف شهادة ميلادها ، ويجعل أباه الأمر المطلق وأمها المثالية الاستمولوجية . لكن دون جدوى . فان الغاية الأخلاقية المتولدة على هذا النحو لا يمكن أن ترضى الفكر الأخلاقي .

وفشته بادراكه الروح اللامتناهى الذى يشارك فيه الروح المتناهى على أنه ارادة فعل ، يحاول أن يجعل من الممكن قيام فلسفة تدعو الى توكيد أخلاقي للعالم والحياة . والواقع أن هذا لا يتقدم به الى أكثر من توكيد للعالم والحياة أكثر انفعالية ، يهرب فيه فكرة الواجب ، بمعونة الفكر

النظرى ، معلنا بذلك أنه أخلاقى . وأمره فى هذا أمر فلاسفة الطبيعة الصينيين الذين أجهدوا أنفسهم عبثا فى ايجاد أخلاق مستخلصة من توكيد العالم والحياة .

ان الفناء فى المطلق عن طريق الفعل ، كما فى مذهب فشته ، أمر رائع ، ولكنه غير أخلاقى بل وفوق أخلاقى ، مثل نظيره ألا وهو الفناء فى المطلق عن طريق الفكر . والعنصر الذى يحتاج له تصوف الفناء فى المطلق لجعله أخلاقيا لا يمكن كفاله بتوكيد أو بالتقليل من أهمية ارادة الفعل .

وتصوف الفعل عند فشته الذى يطلق فيه طاقته فى العالم — متصل بأخلاق الفعل ، كما أن تصوف المعرفة عند اسپينوزا ، وفيه يفنى الانسان فى العالم ، متصل بأخلاق تكميل الذات . ولكن لا واحد منهما يمكن تنميته الى أخلاق حقيقية الا على نحو ناقص .

والفناء فى المطلق الذى يتحقق بفعل من أفعال الفكر هو أقرب الى فلسفة الطبيعة من ذلك الذى يكمل نفسه فى الفعل . والبراهمة وبوذا ولاو — تسيه وتشوانج — تسيه واسپينوزا والمتصوفة فى كل عصر أدركوا الاتحاد مع المطلق على أنه البقاء فيه . أما تصوف الفعل عند فشته فأكثر توغلا فى طريق الفكر الثنوى منه فى طريق فلسفة الطبيعة الحقيقية . لقد تعلق به فشته بدافع الحماسة ، ولكنه أخلص له عن حق لأنه شعر بأن مصالح أخلاق الفعل تصان به على نحو أفضل مما تصان به عند الآخر . لكنه لما كان قد اختار نهائيا فلسفة الطبيعة ، وان سيطر عليه المثل الأعلى للأخلاق الفعالة ، فقد اقترب شيئا فشيئا من النتائج الطبيعية لمثل هذه الفلسفة ذات النزعة السكونية ، ومرّ بعملية تطور تقربه من مذهب اسپينوزا . ففى كتابه « نحو حياة سعيدة » الذى نلهر سنة ١٨٠٦ ، بعد كتابه « مصير الانسان » بست سنوات ، لم يعد فى نظره ما هو أخلاقى

هو الأهم ، بل ما هو ديني ، واعترف الآن بأن المعنى النهائي للحياة ليس العمل في الله ، بل الفناء فيه . قال : « ان الفناء هو الباب المؤدى الى الحياة العليا » .

وهو يؤمن أنه بذلك انما يعمق نظرتة الكونية دون أن يقلل من طاقتها الأخلاقية . لقد ظل حتى النهاية الروح الفخور التي تستهلك نفسها في الفعل من أجل العمل على تقدم العالم . ولكن فكره انحنى تحت وطأة فلسفة الطبيعة . ودون أن يعترف بذلك صراحة لنفسه ، قرر أنه لا يمكن أن يستخلص من فلسفة الطبيعة غير معنى عقلي لا أخلاقي للعالم والحياة . واسبينوزا يلاحظ بابتسام كيف اضطر الى التوقف عند الفكرة التي لا تستطيع فلسفة الطبيعة أن تتقدم بعدها بواسطة قوة اندفاعها الذاتية . وفشته أول فيلسوف يعلن صراحة أن النظرة في الحياة التي لا تمكن الانسان من تفسير أن الاخلاص النشيط المتحمس للكون انما يقوم على أساس طبيعة العالم والحياة — تقول انه يعلن صراحة أن مثل هذه النظرة ليست أخلاقية . بيد أن الطريق الذي يسلكه لتنمية هذه الفكرة يشرده بعيدا . فبدلا من أن يوغل بحمق في السؤال عن كيف أن الأحداث الأخلاقية، وان أتت من روح العالم وتتوجه الى العالم ، هي بالرغم من ذلك متباينة عن أحداث العالم ، ويفحص طبيعة هذا التباين — نراه يستخدم الحيلة التي يسرها كنت ، بمساعدة المثالية الاستمولوجية ، وهي أن النظرة الكونية الأخلاقية هي ضرورة من ضرورات الفكر . وكثير من معاصريه يعتقدون معه أنها بذلك قد بلغت مرتبة السيادة ، وحتى أولئك الذين لا يستطيعون أن يسايروه على طول فلسفة « الأنا » و « اللاأنا » ، تأسرههم قوة الشخصية الأخلاقية الناطقة في كتابات فشته .

والأثر المباشر اذن لفلسفة فشته هو أن روح النزعة العقلية المتفائلة

الأخلاقية تحافظ على موقعها وتزداد قوة وعمقا . ان هذا الرجل المتحمس قد وهب الأخلاق والحضارة دفعة هائلة . بيد أن السفينة التي استقلها مع أصحابه في رحلة على بحر المعرفة ، والرياح مواتية من خلفها ، عاطبة . وحلول الكارثة بها مسألة زمن فحسب .

وايمان فشته بأنه استخلص من طبيعة الكون الدافع الحي للواجب الأخلاقي والفعل الأخلاقي الذي يستشعره في داخل نفسه — هذا الايمان هو مجرد وهم . والطريقة التي بها يدرك مشكلة النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة ، ويقرر أنه من أجل حلها لا فائدة في العمليات العادية ، ولا مناص من استخدام وسائل عنيفة متفاوتة في عنفها — نقول ان هذه الطريقة تكشف فيه عن مفكر عظيم .

الفصل السابع عشر

شِلر؛ جيته؛ أشليِر ماخر

النظرة الكونية الأخلاقية عند شلر
نظرة جيته الكونية قائمة على فلسفة الطبيعة
محاولة اشليِر ماخر ايجاد فلسفة فى الطبيعة

من الحقائق البالغة الأهمية أن وجدت النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة التي قال بها كنت وفشتنه مدافعا ونصيرا فى شخص فريدرش فون شلر Friedrich von Schiller (١٧٥٩ — ١٨٠٥) الذى استطاع أن يقدمها لعامة الناس بالقوة المتوافرة فى اللغة الشعرية . وقد كان شلر موهوبا فى الفلسفة ، وحاول أن يوسع من تلك النظرة لأنه أراد أن يوسع أسس الأخلاق ببيان ارتباطها بعلم الجمال .

وفى « رسائل خاصة بالتثقيف الجمالى للانسانية » (١٧٩٥) استقصى البحث فى فكرة أن الفن والأخلاق يرتبطان معا من حيث أنه فى كليهما يقيم الانسان علاقة مع العالم المادى حرة خلاقة . « الانتقال من حالة الشعور السلبية الى حالة الفكر الايجابية والارادة لا يتم الا من خلال حالة وسط من الحرية الجمالية .. وليس ثم سبيل الى جعل الانسان الشاعر [من : الشعور] عاقلا غير جعله أولا ذا طابع جمالى » . بيد أن شلر لا يتوسع فى بيان الكيفية التى بها قدرة الانسان على الحرية ، التى يكونها علم الجمال فى الانسان ، تهيؤه للأخلاق . وبحثه هنا ، على الرغم مما لقيه من اهتمام عن

جدارة واستحقاق أكثر خطابة منه بحثا جوهريا . انه لم ينزل الى أعماق مشكلة الصلات بين علم الجمال وعلم الأخلاق .

وعلى عكس شلر ، وقف يوهان فلنجانج فون جيته Jonann Wolf- gang von Goethe (١٧٤٩—١٨٣٢) من فلسفة النزعة العقلية المتعمقة نفس الموقف الذى وقفه من النزعة العقلية المعتادة ، أعنى موقف التباعد . ووجد من المستحيل أن يشارك في الثقة التى نظر بها الناس من حوله الى المعتقدات المتفائلة الأخلاقية على أنها قائمة على أساس وصيد . وما يميزه من كنت وفشته وشلر هو توقيره لواقع الطبيعة . فالطبيعة فى نظره شىء قائم بذاته ، وليس مجرد شىء موجود من أجل الانسان . انه لا يطلب منها أن تتلام تلاؤما تاما مع أهدافنا الأخلاقية المتفائلة . ولا يقسو عليها ، سواء عن طريق المثالية الاستمولوجية أو المثالية الأخلاقية أو عن طريق النظر الكثير الدعاوى ، وانما يعيش فيها ككائن بشرى يتطلع الى الوجود بدهشة ولا يدرى كيف يصوغ صلتها بروح العالم .

لقد أضل ديكارت الفلسفة الحديثة لما أن قطع العالم الى موضوعات ذوات امتداد ، وموضوعات تفكر ، ثم رفض أن يعزو الى كل منهما امكان التأثير فى الآخر . وفى اثره كسر المفكرون أدمغتهم فى البحث فى مشكلة هذين النوعين المتوازيين من الوجود ، وحاولوا أن يصوغوا العالم فى صيغ فكرية . ولم يدخل فى عقولهم أبدا أن العالم حياة ، وأن فى الحياة لغز الألغاز . ومن هنا غفلوا فى فلسفتهم عما هو بالغ الأهمية . ولأن ديكارت سبقهما لم يستطع المفكران العظيمان اللذان اعتنقا فلسفة الطبيعة — وهما اسپينوزا وليبنسس — أن يذهبا الى أبعد من فلسفة فى الطبيعة ميتة تقريبا . ولما كان كنت وفشته يسلكان سبيل ديكارت فانهما أعرضا عن كل فلسفة فى العالم الحقيقى .

ولهذا فان ديكارت والايان الأخلاقى بالتقدم يتفقان فى اهمالهما لشأن الطبيعة . فكلاهما يفعل عن هذه الحقيقة وهى أن الطبيعة حياة ، وأنها توجد لذاتها . ولأن جيته لم يستطع أن يشاركهما فى ذلك فانه تجاسر على الاقرار بأنه لا يفهم شيئا فى الفلسفة . وعظمته فى هذا وهو أنه فى عصر ساده الفكر النظرى المجرى كانت لديه الشجاعة على البقاء مخلصا لما هو أولى طبيعى .

لقد أسره ما فى الطبيعة من حياة فردية مستسرة ، فاعتنق نظرة كونية ناقصة رائعة . فبروح الباحث راح ينفذ فى أعماق كل شىء وتساءل عن كل ما يجرى من حوله . لقد أراد أن يفكر تفكيرا متفائلا . وكان لأفكار شيفتسبرى Shaftesbury سحرها فيه . وفى جوقة التفاؤل العالية الأصوات من حوله لم يستطع أن يشارك . ان توكيد العالم والحياة ليس فى نظره شيئا بسيطا كما كان عند فشته وشر . فاجتهد أن يصل الى تصور أخلاقى للكون ، لكنه اعترف لنفسه بالاخفاق . لهذا لم يجرؤ على أن ينسب الى الطبيعة معنى . أما الحياة فقد شاء أن ينسب اليها معنى . لقد بحث عنها فى النشاط المفيد . فقد رأى أن اعطاء النظرة الكونية للنشاط والفاعلية مكانا فى فلسفة الطبيعة — هو من قبيل الضرورة الباطنة . وهو يعبر عن ايمانه بأن الفعل هو الأمر الوحيد الذى يعطى الرضا فى الحياة ، وأن فيه يكمن المعنى المستسر للوجود — تقول انه يعبر عن ذلك فى مسرحية « فاوست » بوصفه شيئا اكتسبه بعناء خلال سفره فى الوجود وسيستمسك به دون أن يعرف كيف يفسره تفسيرا تاما .

ويناضل جيته فى سبيل الوصول الى تصور للفاعلية الأخلاقية ، بيد أنه لا يستطيع الوصول الى مثل هذا التصور لأن فلسفة الطبيعة غير قادرة على تزويده بأى معيار لما هو أخلاقى . فما لم تستطع تلك الفلسفة أن

تعطيه الى الواحديين الصينيين واسپينوزا لم تستطع أن تعطيه اياه .
والمدى الذى امتدت اليه نظرة جيته فى الوجود ، وقد حددها الواقع ،
ظل مستترا عن معاصريه . وعدم اكتمالها أبعد عنه عطفهم واستثارهم ،
لأنهم لم يفهموا معرفة بالعالم والحياة لا يمكن اختزالها الى مذهب بل تظل
لاصقة بالوقائع . لقد تمسكو بتقاؤلهم وأخلاقهم .

أما دانييل ارنست اشليرماخر Daniel Ernst Schleiermacher
(١٧٦٨ - ١٨٣٤) فقد وقف بمنأى عن النزعة العقلية المعتادة ، والمتعمقة ،
على السواء لأنه لم يستطع أن يتحرر من تأثير اسپينوزا^(١) . لقد قضى
حياته يدعو لفلسفة اسپينوزا فى الطبيعة بوصفها أخلاقا وديانة مسيحية معا
حسبما استطاع أن يصورها كذلك . ولهذا فانه كان يصورها دائما فى
هذه الصورة أو تلك .

ان القانون الأخلاقى المقبول عند الناس يجعل الانسان — فى نظر
اشليرماخر — يجرى فى الدنيا كفر د أخلاقى عاكف على اصلاح العالم .
وما دام الانسان يعيش على هذا النحو ، فى حال من الحماسة مستمرة ،
فانه يخاطر بفقدان ذاته وشخصيته فيصبح عديم الشخصية ، وينسى أن
واجبه الأول أن يكون وحده مع نفسه ، وأن ينظر فى نفسه ، وبدلا من أن
يكون مجرد مخلوق بشرى يصبح شخصية .

وهذا التخلي عن حماسة النزعة العقلية للفعل نجده فى « المناجيات » ،
وهى تأملات باطنة رائعة قصد بها الى رأس السنة فى السنة الأولى من القرن

(١) دانييل ارنست اشليرماخر : « مقالات فى الدين موجهة الى المثقفين من
مزدريه » (سنة ١٧٩٩) ؛ « مناجيات » (سنة ١٨٠٠) ؛ « مخطط نقد الفلسفة
الأخلاقية حتى العصر الحاضر » (سنة ١٨٠٣) ؛ « العقيدة المسيحية »
(سنة ١٨٢١ - سنة ١٨٢٣) ؛ « مشروع مذهب فى الفلسفة الأخلاقية » (ظهر
بعد وفاته فى سنة ١٨٣٥) .

التاسع عشر . ويخيل الى المرء أنه يسمع فيها لاو - تسيه وتشوانج -
تسيه ينقدان النزعة الأخلاقية والتعصب للتقدم عند كونفوشيوس .
وعند اشلير ماخر أن واجب الانسان الأول هو أن يحقق اتحاده
بالامتناهي ، وأن يرى الكون في الامتناهي . وما ينتج عن هذا كفعل هو
المهم حقا وله خطره في الأخلاق .

والأخلاق عند اسپينوزا هي في الاحتفاظ بالنفس في أعلى مستوى وفي
الحياة حياة الفكر أولى من حياة الوجود الجسماني . والأخلاق عند
اشلير ماخر تستهدف نفس الغاية ، اللهم الا أنه يسعى ليمزج بها اهتماما
بالعالم أوسع مما نجده عند اسپينوزا . وساعده في هذا الاتجاه ايمانه بأن
التقدم محايت^(١) .

وليس ثم استكمال للأشياء غير ما هو محايت فيها . ولهذا فان الأخلاق
ليست وضع القوانين ، بل تعرف ووصف الميول العاملة على التقدم الذي
يظهر في العالم ، مع السلوك في نفس الاتجاه . ان القانون الأخلاقي لا يتميز
من قانون الطبيعة ولا يسلك أهدافا أخرى . انما هو قانون الطبيعة يبلغ
في الانسان مرتبة الشعور بالذات .

لهذا لم تكن مهمة اشلير ماخر ، كما كانت مهمة فشته ، اخضاع الكون
لسلطان العقل ؛ بل اقتصرت على القول باتحاد الطبيعة والعقل في ميدان
الفعل الانساني ، الساعي أبدا الى تحقيق نفسه في داخل ذلك الكون .
« وكل معرفة أخلاقية هي التعبير عن مجهودات العقل البادئة أبدا غير
المكتملة أبدا لكي يصبح طبيعة » . والأخلاق « علم » تأملي ، وتدور حول
قطبين هما : العلم الطبيعي والتاريخ البشري .

(١) [محايت: Immanen أى في باطن الأشياء - المترجم] •

والأخلاق الناشئة عن هذا التصور الأساسي ، مثل الأخلاق التي قال بها لاو — تسيه وتشوانج — تسيه ، قد خففت الى حد أنه لم يعد فيها بعد أية قوة ومهما حاول اشليرماخر اخفاء هذه الحقيقة بواسطة الطريقة العجيبة الرائعة التي عرض بها فكره ، فانها مع ذلك لا تلعب غير دور ثانوي . وما يعطى معنى للوجود الانساني هو أمر مستقل عن الأفعال ؛ انه الاتحاد باللامتناهي الذي يعاني في الشعور .

والأخلاق التي دعا اليها اشليرماخر لا تفوق تلك التي قال بها اسپينوزا الا في براعة الديالكتيك ، لا في الواقع . وفلسفته هي عينها فلسفة اسپينوزا ، وقد ازدادت غنى بايمانه بأن التقدم باطن . ومن هنا ترفء أخلاقه بألوان زاهية .

وهكذا نرى أن فلسفة الطبيعة الحية عند جيته وفلسفة الطبيعة الاسپينوزية عند اشليرماخر تقوض الأساس الذي يقوم عليه رجال القرن التاسع عشر الناشئ الذين كان تفكيرهم ذا نزعة أخلاقية متفائلة متحمسة . ولم تهتم الدهماء بمسالكهم الخطيرة هذه بل تطلعت في جدة الى الصواريخ النارية التي أطلقها كنت وفشته ، بينما كان شلر ينشد شعره . ثم بدأت طلقات الصواريخ تلقي ضوءا لامعا خاصا . وأقبل الأستاذ في فن عرض الصواريخ النارية يعمل ، ونعنى به هيجل .

الفصل الثامن عشر

نظرة هيغل الكونية المتفائلة فوق الأخلاقية

الأخلاق في فلسفة الطبيعة عند هيغل وفي فلسفة التاريخ
فكرة هيغل الكونية فوق الأخلاقية
إيمانه بالتقدم

كان اهتمام فشته الرئيسي موجها الى الأخلاق في فلسفته النظرية . أما هيغل فكان يرمى الى الحق قبل كل شيء ، وكان مفكرا أكثر عمقا وموضوعية (١) . وبينما استعان بكل ما يمكن أن يفيد من الوقائع ، فقد حاول اكتشاف معنى « الوجود » . لهذا لم يستطع أن يوافق فشته على المسلك العنيف الذي أوحى به الأخلاق التي دعا إليها ، وأعنى بذلك أن يجعل الأمر المطلق أبا للعالم والمثالية الاستمولوجية أما له . وقبل أن يذهب الى مدى كتابة شهادة ميلاد للعالم ، قام ببعض الأبحاث الجوهرية . فدرس القوانين التي تحكم الحوادث ، كما تنكشف في التاريخ . ثم جعل من هذه القوانين أساسا للعمليات الانشائية التي تفسر أصل العالم ابتداء من تصور (أو فكرة) الوجود . ولهذا فان فلسفته فلسفة في التاريخ كونية . وقد شيد البناء تشييدا راسخا ، لوقاية الانسان من الخارج . وهذا هو السبب في أنه لا يزال مقنعا حتى لو ضاعت خطوطه في اللانهاية .

(١) فريدرش هيغل Friedrich Hegel : «ظاهريات الروح» (سنة ١٨٠٧)؛
« علم المنطق » (ثلاثة مجلدات ، سنة ١٨١٢ - سنة ١٨٢٦) ؛ « دائرة معارف العلوم الفلسفية » (سنة ١٨١٧) ؛ « فلسفة القانون » (سنة ١٨٢١) ؛
« فلسفة التاريخ » (ظهر بعد وفاته ، سنة ١٨٤٠) . وقد أخرج تلاميذه نسخة كاملة لمؤلفاته في ١٨ مجلدا من سنة ١٨٣٢ - ١٨٤٥ .

ماذا اكتشف هيغل اذن مبدا لمجرى أحداث التاريخ ؟ لقد اكتشف أن كل عملية صيرورة تتقدم تقدما طبيعيا ، وأن هذا التقدم يتحقق في وقوع سلسلة متصلة من المتناقضات تنتهي دائما الى التوفيق ! ففي الأفكار والوقائع على السواء ، ينتهي كل موضوع الى تقيض موضوع . وهذا الأخير يتحد مع الأول في مركب موضوع يصون ما هو ثمين في كليهما . وكل مركب موضوع نصل اليه يصير من جديد موضوعا لتقيض موضوع جديد . ومن هذين ينشأ مرة أخرى مركب موضوع ، وهكذا على الدوام أبدا .

وبمعونة هذا المخطط ، استطاع هيغل أن يفسر مجرى التاريخ . وبه استطاع أن ينمى مبادئ المنطق الأساسية . ومن هنا كان واثقا من أنه يستطيع أن يجعل من المعقول أن العالم التصورى الذى يمكن أن ينمى من تصور « الوجود » ينتقل كى يصبح عالم الواقع . ويستمر في هذا التخيل ليستخلص نتائج على نحو رائع حتى اننا ، نحن الذين نملك المناعة ضد سحره ، نستطيع أن نفهم كيف انتشى الناس منه .

وبينما حاول فشته أن يعطى معنى أخلاقيا لامتداد « الوجود » الخالص في عالم الواقع ، فان هيغل استند منذ البداية الى القول بأن معنى العالم ، في تحليله النهائي ، لا يمكن أن يوجد الا في عالم الروح . ولا غاية « للمطلق » من ايجاد العالم غير أن يصير واعيا لذاته . انه روح خلافة الى غير نهاية ، لكنه لا يهدف ، كما في مذهب فشته ، الى الفعل اللامتناهى ، بل الى الرجوع الى نفسه عن طريق مخلوقاته .

وفي الطبيعة يدرك « المطلق » نفسه على نحو غامض جدا . وانما في الانسان أولا يبدأ الشعور بذاته حقا ، وهذا يتم في ثلاثة مقامات تصاعدية . ففي الانسان الذى لا يهتم الا بنفسه وبالطبيعة يكون مجرد روح موضوعية .

وفي الحياة المشتركة بين الناس الذين يتعاونون على تنظيم المجتمع الانساني تنظيما قانونيا وأخلاقيا ، يمتدّ الى الروح الموضوعية ، وفي الوقت نفسه — وعلى أساس تصورات تتوافر في داخل تلك الروح — يكشف عن قدرته على الخلق . وفي الفن والدين والفلسفة يصبح شاعرا بنفسه كروح مطلقة ، توجد في ذاتها ولذاتها ، وتكون قد تغلبت على النقائص بين الذات والموضوع ، بين الفكر الوجود . في الفن يتأمل المطلق ذاته كما هو في ذاته ؛ وفي التقوى الدينية يتمثل بما هو مطلق ؛ وفي الفلسفة ، التي هي فكر مجرد ، يعقل نفسه كما هو . وبالعالم على هيئة فكر ، يجرب «المطلق» نفسه .

وأمام المصير الذي يدعن له اسپينوزا بابتسام ، ويتمرد عليه فشته واشليرماخر ، ينحني هيجل في احترام للحق جرىء . ونظرته الكونية تصوف فوق أخلاقي . وما الأخلاق عنده الا مرحلة في تطور اللامادي . وهو لا يدرك الحضارة على أنها أخلاقية ، بل عقلية فحسب .

وللتدليل على أن الأخلاق ليست في ذاتها بشيء ، بل هي مجرد ظاهرة لما هو عقلي ، يهيب هيجل باللغة الفرنسية ، فيقول : ان « الأخلاقي ينبغي أن يدرك بالمعنى الأوسع الذي لا يقتصر على ما هو خير من الناحية الأخلاقية فحسب . فان Le moral في اللغة الفرنسية تقيض الفزيائي ، ومعناه ما هو روجي ، عقلي ، أو لا مادي بوجه عام » (١) .

ومعنى الأخلاقي عند هيجل واسع كل السعة . فهو يشمل « الارادة حينما يكون موضوعها ذا مضمون كلي ، لا المنافع الذاتية الأناية » (٢) . ومهمة الفكر أن يحدد هذا المضمون الكلي في الأحوال الجزئية

(١) «دائرة معارف العلوم الفلسفية» القسم الثالث (طبعة سنة ١٨٤٥) ص ٣٨٦ .

(٢) «دائرة معارف العلوم الفلسفية» القسم الثالث (طبعة سنة ١٨٤٥) ص ٣٥٩ .

ولو أن هيغل استقصى هذه الحقيقة وهي أن الإرادة الفردية تصل إلى نقطة تفرض فيها على نفسها موضوعات كلية ، وشعر بأن هذه الحقيقة سر ، لما كان قد مر بالمشكلة الأخلاقية مرا خفيفا . لقد كان عليه حينئذ أن يقر لنفسه أن العنصر الروحي الذي يكشف عن نفسه فيها — وحيد في طابعه ، ولا يمكن أن يندرج في أية صورة عالية من صور الروحية ، أو يصنف تحت أى منها . ومشكلة العلاقة التبادلية بين الروحي والأخلاقي كانت ستكون قد وضعت بوضوح .

ولكن هيغل كان حريصا على أن يجد مأوى لنظريته الكونية التأملية المتفائلة إلى حد أنه قدر ميلاد ما هو أخلاقي في الإنسان لا لذاته وفي ذاته ، ولكن كمجرد ظاهرة لنهوض الروح فوق الفردية . وبدلا من أن يوجه فكره إلى مسألة كيف أن الروح الفردية في كل شخص على حدة يمكن في الوقت نفسه أن تكون فوق فردية وواعية لوحدها مع « المطلق » ، أنشأ هيغل في توضيح التجربة العليا للفرد عن طريق العلاقة المتبادلة بينه وبين الروح الكلية للبنية الجماعية التي ينتسب إليها . ويقول انه من الغرور أن تحاول الروح الفردية ، بما هي كذلك ، أن تفهم علاقتها بالمطلق ، كما يفعل الفكر الهندي .

والاتحاد « بالمطلق » تجربة للروح الكلية للإنسانية الجماعية لما أن تصل إلى ذروة سموها . فحينما تكون على ارتباط به ، كنهر يتحد بمياه البحيرة التي يمر بها ، يمكن الروح الفردية الظفر بتجربة « المطلق » . وهذا هو التحول الحاسم نحو العام وما فوق الشخصي الذي به أصابت الفلسفة الهيجلية مسحة من السطحية .

فالأخلاق عند هيغل اذن أساسها يعنى أنها تمكن من نمو المجتمع في الروح الكلية التي منها تخرج الروح المطلقة إلى الشعور بذاتها . فالإنسان

يصبح أخلاقيا بالاذعان الارادى للمطالب التى ترى الجماعة أنها ضرورية من أجل ايجاد طراز أعلى فى حياة الروح .

وهيجل لا يعترف للفرد بأخلاق (خاصة به) . والمشاكل العميقة المتعلقة بتكميل الذات الأخلاقى وبالعلاقات بين الانسان والانسان لا يعنيه أمرها .
وحيثما يناقش فى الأخلاق يتجه فورا الى الأسرة والمجتمع والدولة .

وعند بنثام نجد أن الأخلاق تكمل القانون . أما هيجل فيمزج بين كليهما . ومن الأمور ذات الدلالة أنه لم يكتب رسالة فى الأخلاق . وكل ما نشره عن الأخلاق يوجد فى كتابه « فلسفة القانون » .

واهتمامه فى المقام الأول هو أن يبين أن الدولة ، اذا ما تصورت على الوجه الصحيح ، فانها ليست مجرد كيان قانونى ، بل هى كيان قانونى أخلاقى . ولقد جعل فشته من الدولة المعلم الأخلاقى للفرد . أما عند هيجل فهى العنصر الجوهرى فى كل الأحداث الأخلاقية ، « أو الجوهر الأخلاقى الشاعر بذاته » كما يقول . وما هو ثمين فى الأخلاق يتحقق فى الدولة وبواسطة الدولة . وهذه المبالغة فى تقدير الدولة هى نتيجة طبيعية لبخس تقديره للأهمية الروحية للفرد بوصفه فردا .

ولا شأن لهيجل بفكرة فشته — الفكرة التى وجد من المستحيل استخلاص نتيجة منها — وهى القائلة باعطاء الأخلاق أساسا كونيا على نحو يجعل مضمونها هو اخضاع العالم لسلطان العقل . فشعوره بالواقع يمنعه من شئ خيالى كهذا . ولكن اهماله التام للنظرة الكونية فى الأخلاق كان كارثة . فبدلا من السماح للأخلاق وفلسفة الطبيعة باستخلاص النتائج فى تفكيره النظرى ، فانه ضحى بالأخلاق منذ البداية . انه ينكر عليها حرية محاولة أن تفهم على أنها علاقة الفرد بالكون ، وهى الحرية التى كفلها اسپينوزا وفشته واشليرماخر . ومنعها أيضا من محاولة قبولها جزءا من

معنى الكون ، كما فعل الواحديون الصينيون . بل الأخلاق اقتضت عنده على كونها معيارا لتنظيم العلاقات بين الأفراد والمجتمع ، ولا حاجة بها الى العمل من أجل ايجاد نظرة كونية على أساس فلسفة الطبيعة . انها تدخل في الناء كحجر أعد من قبل .

وتنتيجة لكون هيغل لا يعطى الأخلاق أهمية أكثر من أن تكون دافعا تمهيدا لتحقيق المعنى الروحي للعالم ، صار مذهبه مشابه لمذهب البراهمة . وهيغل والبراهمة يتشابهون لأنهم يجرؤون على الاقرار بأن الفكر في العالم والمطلق الذى وراءه يمكن أن يصل الى معنى عقلى ، لا أخلاقى ، فى اتحاد الروح المتناهية باللامتناهية ، وتبعا لهذا يقولون الأخلاق على أنها دافع تمهيدى فحسب ، وهم فى هذا منطقيون مع أنفسهم . وعند البراهمة أن الأخلاق تهيو الفرد للفعل العقلى الذى يجرب فيه « المطلق » فى ذاته ، وفى الموت ينتقل الى ذلك المطلق . وعند هيغل انها تساعد على تكوين المجتمع ، الذى فيه يصل المطلق الى القدرة على ادراك ذاته فى الروح المشتركة لهذا المجتمع .

وليس ثم غير فارق نسبي بين هيغل والبراهمة حينما يجعل هؤلاء تصوفهم العقلى فرديا منكرا للعالم والحياة ، بينما هيغل ينمى تصوفه العقلى فى اتجاه توكيد العالم والحياة ، ويجعل الفعل العقلى يحدث حينما ينشئ المجتمع الروحانية المطلوبة . والتشابه الباطن فى طابع كلتا النظرتين الكونيتين لا يتأثر بذلك ، وكتاهما مكملة للأخرى . وكتاهما تعطى للأخلاق قيمة كمرحلة من مراحل الحالة العقلية .

وعند هيغل كما عند البراهمة ثم مكان للأخلاق ، لكن ليس هذا الأمر ضروريا ، لأن العنصر الحاسم عند البراهمة فى ادراك الاتحاد « بالمطلق » هو فى خاتمة المطاف مجرد تقدم كاف فى انكار الحياة والعالم وعمق التأمل؛

ولأنه عند هيجل ينبغي على المجتمع أن يخلق الروحانية التي فيها تشعر الروح المطلقة بنفسها في المتناهي ، ولهذا يمكن المجتمع أن يوجد بواسطة القانون وحده أو بواسطة الأخلاق والقانون معا . ان الأخلاق عنده هي في الواقع نوع من القانون .

وعند البراهمة الأخلاق ضرب من التلوين يصطبغ به انكار العالم والحياة لمدى معين ؛ أما عند هيجل فانها مظهر من مظاهر تحقق توكيد العالم والحياة . ونظرة هيجل الكونية هي في ذاتها تصوف فوق أخلاقي في توكيد العالم والحياة ، كما أن نظرة البراهمة الكونية هي تصوف فوق أخلاقي في انكار العالم والحياة .

وهيجل يقر بأن فلسفته هي هكذا وليست شيئا آخر ، وذلك في نوبة من الصراحة الصارخة كتب فيها في ٢٥ يونيو سنة ١٨٢٠ مقدمته الشهيرة لكتابه « فلسفة القانون » ، ويقول فيها ان واجبنا ليس أن نعيد تشكيل الواقع وفقا للمثل التي نشأت في عقولنا ، وانما واجبنا هو أن نصغى الى الطريقة التي بها يؤكد العالم الحقيقي ذاته ، ويؤكد أنفسنا معه ، في اندفاعه الباطن الى التقدم . « ما هو عقلي هو واقعي ، وما هو واقعي هو عقلي » . وينبغي أن نعترف بالأزلي الأبدى الحاضر تحت شكل الزمنى العابر والناس في داخل أنفسنا ، وبهذا نعقد الصلح مع الواقع . وما ينبغي للفلسفة أن تنشئ أفكارا حول ما يجب أن يكون . بل واجبها هو أن تفهم ما هو كائن . وهي لا تأتي بعصر جديد ، وانما هي « عصر نفسها مفهوما في الفكر » . وانها لتأتي دائما متأخرة لتعلمنا ما يجب أن يكون عليه العالم ، ولا تبدأ الحديث الا حينما يكون الواقع قد أتم عملية البناء . ! ان بومة مينرفا لا تبدأ طيرانها الا حين يرخى الظلام سدوله » . والاعتراف الصادق بالواقع سيخلق سلاما مفيدا في قلوبنا .

ان النزعة العقلية هي ايمان أخلاقي بالتقدم ممزوجا بارادة التقدم الأخلاقية . وما بذل كنت وفشته ما بذلا من جهود لتعميقها الا على أساس أنها بهذا الوصف . وبعد أن مرت بعقل هيجل أصبحت ايمانا بالتقدم ، التقدم الباطن المحايث . وهذا وحده هو الذى ظن هذا المفكر النظرى الجبار أنه قادر على اقامته على أساس كوني . وهنا كان على اتصال باشليرماخر . وعلى العموم فإن نظرتة الكونية — اذا ردت الى أوجز تعبير عنها — ونظرة اشليرماخر لا يفصل بينهما بون ظاهر . والعداء الخفى الذى عاش فيه كلا المفكرين لم يكن ثم مبرر له من الناحية الموضوعية .

وقد ظل المدى الذى اليه بلغ انسحاب هيجل أمرا محجوبا عن معاصريه . لقد اغتبطوا كل الاغبتاب بالطاقة الرائعة التى بذلها فى وضع مذهبه ، خصوصا وقد عبر بحرية عن النتائج النهائية لفكره فى مقدمة كتابه « فلسفة القانون » . وهذه الواقعة ، وهى أن قمر الأخلاق قد أفل عنده لم تشر ما كان يتوقع لها أن تثيره عادة من انفعال ، لأنه فى مقابل ذلك جعل شمس الايمان بالتقدم ، مؤسسا على أساس ، كوني تتلأأ على نحو أسطح . وكان رجال ذلك العصر لا يزالون يخضعون لتأثيرات النزعة العقلية حتى انهم اعتادوا أن ينظروا الى الأخلاق والايان بالتقدم على أنهما مرتبطان عضويا بحيث انهم نظروا الى تقوية التفاؤل على يد هيجل على أنه تقوية للأخلاق أيضا .

ودعوى هيجل الشكلية القائلة ان التقدم يحدث من خلال سلسلة متوالية من النقائص التى تنتهى دائما الى التوفيق فى مركب ثمين — أبقت على التفاؤل حيا خلال الأيام العصيبة حتى اليوم . لقد خلق ذلك الشعور الواثق بالواقع الذى اندفعت فيه أوروبا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر دون أن تصبح شاعرة بأن الأخلاق قد نحييت الى الوراء فى نقطة أو أخرى .

ولما كان الأمر كذلك فإنه قادر على التمسك بفلسفته المتفائلة في التاريخ ،
التي تنبثق منها نظرتة الكونية ، لأنه عاش في عصر كان ثم فيه مزاج عام
يعمل بطاقات بالغة القوة للسير قدما في طريق رائع . من أين جاء التقدم
الذي شعر به في كل ما حوله — هذا أمر لم يستطع المؤرخ الفيلسوف
العظيم أن يتعرفه . لقد فسر ما هو أخلاقي في أصله على أنه نتيجة قوى
طبيعية .

وفي فلسفة هيغل انقضت الرابطة بين الأخلاق وبين الايمان بالتقدم ،
وهي الرابطة التي استندت اليها الطاقة الروحية في العصور الحديثة على
الدوام ، وبهذا الانقسام تحطم كلاهما . تضعف حال الأخلاق ، وأصبح
الايمان بالتقدم — وقد أسلم الى نفسه — عاريا من الروح ومن القوة لأنه
أصبح الآن مجرد ايمان بالتقدم الباطن ، ولم يعد مجرد ايمان بالتقدم عن
طريق الحماسة . وبهيجل بدأت الروح التي استعارت مثلها العليا تجريبيا
من الواقع وأصبحت تؤمن بتقدم الانسانية أكثر من أن تعمل على ترقيتها .
انه يقف على جسر سفينة عابرة للمحيطات ، ويشرح للركاب عجائب الآلات
في السفينة التي تحملهم ، وأسرار حساب مجراها . لكنه لا يفكر في ضرورة
صيانة النار المتقدة تحت الغلايات . ومن هنا تقل السرعة تدريجيا الى أن
تتوقف السفينة نهائيا . انها لم تعد تطيع الدفّة ، بل أصبحت لعبة في
أيدي الأنواء .

الفصل التاسع عشر

مذهب المنفعة المناخر. الأخلاق الحيوية والاجتماعية

بينيكه ، فويرباخ ، لاس ، اوجيست كونت ، جون
استيورت ميل ، دارون ، اسپنسر
نقط الضعف في مذهب المنفعة الحيوي والاجتماعي
الأخلاق الاجتماعية والاشتراكية
الإيمان الآلي بالتقدم

لم يشعر الناس في أوروبا بهذه الحقيقة وهي أن الفلسفة النظرية ليست قادرة على تقرير الحق في النظرة الكونية الأخلاقية ، المتفائلة ، ولم تدركها الحياة العقلية بكامل وزنها . ففي تلك الفلسفة نشاهد لونا من الفكر يشتعل كسنا البرق ويختفى بسرعة ، بيد أنها انحصرت في ألمانيا . أما سائر أوروبا فلم يكذب يحفل بفشته ولا بهيجل ، كما أنه لم يعر كنت الا قليلا جدا من الأهمية . ولم يفهم أن هذه الضروب من التقدم المغامر في النضال من أجل ايجاد نظرة كونية أخلاقية متفائلة قد قام بها قادة أدركوا بوضوح أن المعركة لا يمكن أن تكسب بالسير على الخطط المعتادة .

والاعتقاد العام هو أن النصر قد سبق احرازه ولا يمكن المنازعة بعد فيه . ولم يدرك القوم في فرنسا وانجلترا الا متأخرا ما هدف اليه كنت وفشته وهيجل ، وأهميتهم في النضال من أجل ايجاد نظرة كونية . واذن كانت الفلسفة العقلية بالنسبة الى الحياة الفكرية في أوروبا قائمة على قدم وساق في الوقت الذي تداعت فيه في الواقع . ويمكن أن يقال بوجه عام ان الجيل يحيا على النظرة الكونية التي اعتنقها الجيل السالف

أكثر مما يحيا على تلك التي نشأت في عهده ، كضوء النجم يظل مرئيا بعد أن يكون قد اختفى منذ مدة طويلة . وليس ثم في العالم شيء يتمسك بالحياة قدر تمسك النظرة الكونية .

ولهذا لم يتضح أبدا للأخلاق النفعية الشعبية أنه في خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر قد فقدت عنده الأخلاق تدريجيا فلسفتها في الحياة اذ سلبتها اياها طرائق جديدة في التفكير ، هي طرائق أو مناهج علم التاريخ والنزعة الرومانتيكية وفلسفة الطبيعة ، والعلم الطبيعي . صحيح أنها لا تزال على وفاق مع العقل الانساني السليم ، وأنها بقيت لا تريم عن مواقعها ، تؤدي قدرا ضخما من العمل . وحينما تتأمل آمالها المستقبلية تفترض أنها اذا كان ينبغي عليها أن تقطع كل صلة بالنزعة العقلية ، فانها ستكون قادرة على التفاهم مع الوضعية ، تلك الفلسفة التي عملت العلوم الدقيقة على ايجادها . والواقع أن النزعة العقلية امتزجت واندمجت — على نحو غير مشعور به — في ضرب من الوضعية الشعبية . ولا يزال الناس يأخذون بالتنفسير الأخلاقي المتفائل للكون ، لكن على نحو أقل حماسة وعدم تحفظ عن ذي قبل . وعلى هذه الصورة المضعفة بقيت النزعة العقلية حتى نهاية القرن التاسع عشر ، بل وبعد ذلك ، وظلت تعمل على ايجاد الميل الى التحضر ، اما بنفسه أو مصحوبا بتقوى دينية شعبية .

فبينما كان كنت وفشته اشليرماخر يناضلون اذن على المشكلة الأخلاقية ، كان بنشام يزود العالم بمذهب في الأخلاق . فبدأت مجلة « النفعي » L'utilitaire في باريس سنة ١٨٢٩ تنشر آراءه . وفي إنجلترا عملت « مجلة وستمنستر » Westminster Review في خدمة مبادئه . ومهدت لنشر مبادئه في ألمانيا ترجمة كتابه «مبادئ التشريع المدني والجنائي» التي قام بها فريدرش ادورد بينيكة Friedrich Eduard Beneke

وعند وفاته في سنة ١٨٣٣ — بعد هيجل بعام — حمل معه الى قبره اعتقاده بأن الأخلاق ، التي زودت العقل والقلب بالنور ، قد عقد لها لواء النصر في كل مكان .

وكل المناهج التي اتبعت لتقرير مذهب المنفعة استمرت تعمل في القرن التاسع عشر . فان فريدرش ادورد بينيكة^(١) (سنة ١٧٩٨ — سنة ١٨٥٤) ، مترجم بنشام ، ولدنحج أندرياس فويرباخ (١٨٠٤ — ١٨٧٢)^(٢) استأنفا بثقة تامة محاولات ديفد هارتلى وديترش فون هولباخ لاستنباط اللاأناى مباشرة مما هو أناى وسعيا جهدهما لاستكمالها عن طريق علم نفس متعمق . ولقد اعتقد بينيكة أنه يستطيع أن يبين كيف أنه من خلال التأثير المستمر للعقل على مشاعر اللذة وعدم اللذة ، تنمو في الانسان القدرة على الحكم الأخلاقى الذى يرى أن هدفه الأعلى هو التكميل الكلى للمجتمع الانسانى . وفويرباخ يشتق الايثار من احراز الانسان للدافع على أن ينظر الى نفسه من خلال الآخرين وأن يضع نفسه في مكانهم . وبهذا ، كما يقول ، كما يفقد الدافع عنده الى البحث عن السعادة — يفقد استقلاله الأسمى ، ويتألم اذا أصاب الضرر سعادة الآخرين . ثم ان الانسان ينسى تحت تأثير العادة أن سلوكه مسلك المعاونة قد قصد به أصلا الى ارضاء الدافع الى البحث عن سعادته هو ، ويدرك أن اهتمامه برفاهية اخوانه واجب عليه .

(١) ف.ا. بنيكيه «المدخل الى فسيولوجيا الأخلاق» (سنة ١٨٢٢)؛ «المذهب الطبيعى فى الفلسفة العملية» (ثلاثة مجلدات) (١٨٣٧ — ١٨٤٠) . وبظهوره بمظهر المدافع عن مذهب المنفعة وما جرّه ذلك من العداوة لمذهب كنت ، جر على نفسه عداوة هيجل ، وأرغم فى سنة ١٨٢٢ على وقف محاضراته التى كان يلقيها فى جامعة برلين بوصفه مدرسا مساعدا فيها . وبعد وفاة هيجل أسند اليه كرسى أستاذية فى برلين .

(٢) ل.ا. فويرباخ : «جواهر المسيحية» (سنة ١٨٤١) ؛ «الالوهية والحرية والخلود من وجهة نظر علم الانسان» (سنة ١٨٦٦) .

وأرنست لاس (١٨٣٧ - ١٨٨٥)^(١) يردد الرأى القائل بأن الأخلاق تتألف أصلا من قبول الفرد للقواعد التى وضعها المجتمع ، قبولاً ينتقل من مجرد العادة الى الآلية وعدم الشعور .

وبالجملة فان السند الرئيسى لمذهب المنفعة فى القرن التاسع عشر هو الدعوى التى بدأها ديقدهيوم وآدم اسمث ، والقائلة بأنه منذ البداية توجد النزعة الايثارية فى الطبيعة الانسانية جنبا الى جنب مع النزعة الى الأثرة .

أما أوجيست كونت^(٢) (١٧٩٨ - ١٨٥٧) فانه فى كتابه « فسيولوجيا المجتمع » يمجّد الاعتراف بالميل الاجتماعى الأساسى فى الطبيعة الانسانية قائلاً انه أعظم عمل فى عصره . وعنده أن مستقبل الانسانية يتوقف على العقل وهو يعمل بدقة ومثابرة فى هذا الميل الطبيعى مما من شأنه أن يجعل الميل الطبيعى فى الانسان الى الاحسان قادراً على انجاز أنبل الأمور وأكثرها فائدة . فاذا بقى الاخلاص للخير العام نشيطاً فى عديد من الأفراد بحيث يقوم المكمل الضرورى لأثرهم الطبيعية ، فانه سينشأ من حالة التوتر العقلية بين كليهما — مجتمع يقترب من الكمال باستمرار فى أحواله الاقتصادية والاجتماعية .

وكان استيورت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣)^(٣) مدافعاً عظيماً ومنتظماً

(١) ارنست لاس : «المثالية والوضعية» (ثلاثة مجلدات ، سنة ١٨٧٩ - سنة ١٨٨٤) .

(٢) «فسيولوجيا المجتمع» هو المجلد الرابع من كتاب كونت بعنوان : «محاضرات فى الفلسفة الوضعية» (٦ مجلدات ، سنة ١٨٣٠ - سنة ١٨٤٢) .

(٣) جون استيورت مل John Stuart Mill : «مبادئ الاقتصاد السياسى» (فى مجلدين سنة ١٨٤٨) ؛ «مذهب المنفعة» (سنة ١٨٦١) . وقد ترجم مؤلفاته الى الألمانية تيودور جومپرتس (١٢ مجلداً ، سنة ١٨٦٩ - سنة ١٨٨٦) . وكون استيورت مل هو الذى أدخل فى الفلسفة كلمة utilitarian عنواناً وصفيًا لهذه المدرسة الأخلاقية .

لمذهب المنفعة في إنجلترا ، ساريا في هذا على آثار والده جيمس مل (١٧٧٣ - ١٨٣٦) .

ولقيت أخلاق مذهب المنفعة عونا غير متوقع من العلوم الطبيعية . فأعلن علم الأحياء أنه قادر على تفسير الايثار برده الى أصله ، وكان المفكرون يقررون انه موجود بطبعه في الانسان الى جانب الأثرة ولكن لا يمكن اشتقاقه منه . والايثارى ينشأ في الواقع من الأثرى ، غير أنه لا ينشأ منه في كل حالة نتيجة لتأمل واع من جانب الفرد . لقد تم التحول في النوع بعملية طويلة بطيئة وأصبح ملكة مكتسبة . والاعتقاد أن رفاهية الفرد تكفل على وجه أفضل اذا كان مجموع الأفراد فعلا في تحقيق الخير المشترك — هذا الاعتقاد قد قرره التجربة في الكفاح من أجل الوجود . وهكذا أصبح هذا المبدأ خاصة من خصائص الأفراد يتطور شيئا فشيئا على مدى الأجيال . وعندنا هذا الاخلاص للغير كخلف لفضائل حافظت على بقائها في النضال من أجل الحياة ، بينما اندثرت فضائل أخرى ، لأن الدوافع الاجتماعية تطورت فيها على نحو أقوى وأعم .

وهذه الفكرة نماها شارلز دارون (١٨٦٩ - ١٨٨٢) (١) في كتابه « أصل الانسان » وهربرت اسپنسر (٢) (١٨٢٠ - ١٩٠٣) في كتابه « مبادئ الأخلاق » . وكلا هذين المفكرين يشير الى الآخر .

وأصبح ينظر الى الايثار على أنه أمر طبيعي وفي الوقت نفسه على أنه شيء أتى الى الوجود من خلال التأمل ، بينما العلاقة القائمة بينه وبين الأثرة فهمت على أنها أصبحت عقلية . وعلى هذا الحكم أقيم الاعتقاد أن التعاون

(١) شارلز دارون : « أصل الانسان والانتخاب فيما يتصل بالجنس » (١٨٧١) .

(٢) هربرت اسپنسر : « الاحصاء الاجتماعى » (سنة ١٨٥١) ؛ « معطيات الأخلاق » (سنة ١٨٧٩) ؛ « مبادئ الأخلاق » (سنة ١٨٩٢) .

بين هذين الدافعين ، كما نرى في الماضي ، سيكمل في المستقبل أيضا .
وشيئا فشيئا سيكشف هذان الدافعان بوضوح عن قيام كل منهما على
الآخر . فمن الايثار المتزعزع ، المتطور في المملكة الحيوانية لانتاج أجيال
جديدة والمحافظة عليها ، تقدمنا الى ايثار راسخ يفيد في المحافظة على كيان
الأسرة والمجتمع . واستكمال ذلك يجب أن يكون هدفنا . وسننجح اذا
استمر التوسط بين الأثرة والايثار في تكيف أفضل وأحفل بالغرض . وينبغي
أن نتقدم الى الرأي الذي قد يبدو أولا مفارقة وهو — على حد تعبير
اسپنسر — أن الرفاهية العامة يمكن الوصول اليها خصوصا عن طريق
كفاح مناسب يقوم به جميع الأفراد من أجل رفاهيتهم هم ورفاهية الأفراد ،
ومن ناحية أخرى عن طريق نضالهم في سبيل الرفاهية العامة .

وهكذا نجد أن « فسيولوجيا المجتمع » لأوجست كونت قد أعطى
أساسا في العلم الطبيعي بفضل دارون واسبنسر .

ومضى مذهب المنفعة في طريقه راضيا كل الرضا عن وجدانه القبول
لدى علم الأحياء الحديث وفي تاريخ التطور بوصفه مذهبا طبيعيا . لكنه
لم يصبح بهذا أكثر نضارة ولا اقتدارا . بل كان تتدمه أشد بظءا ، وتقطعت
أنفاسه . فماذا جرى معه ؟ لقد غادرتة الطاقة الأخلاقية لأنه تصور نفسه
طبيعيا . والواقعة القاطعة وهي أن الأخلاق تتوقف عن أن تكون أخلاقا
بمقدار ما يوفق بينها وبين الأحداث الطبيعية ، نقول ان هذه الواقعة
التقاطعة تتحقق ليس فقط حينما تنمى الأخلاق من فلسفة في الطبيعة ،
بل وأيضا حينما تفسر عن طريق علم الأحياء .

ان الأخلاق تنحصر فيما يلي : ان الأحداث الطبيعية في الانسان ، اذا
تؤمل فيها ، وجدت أنها تحمل في داخلها تناقضا ذاتيا .

وكلما دفع هذا التناقض في دائرة ما هو غريزي ، ازدادت الأخلاق

ضعفا .

ومن المؤكد أن الأصل في الأخلاق هو أن شيئاً متضمناً في ارادتنا للحياة على أنه غريزة يمتصه التأمل الواعى وينميه . ومع ذلك فإن المشكلة الكبرى هي : ما هو العنصر النهائى الأصيل في غريزة التكافل ؟ وهذا العنصر هو الذى ينميه التفكير الى ما بعد كل غريزة . ثم فى أى طريق يتم هذا التطور ؟ ودارون واسبينسر بتقريرهما أن الأخلاق نشأت عن تطور من عقلية القطيع ، يدلان على أنهما لم يتوغلا الى جذر مشكلة العلاقة بين الغريزة والتأمل فى الأخلاق . فإذا شاءت الطبيعة أن تحصل على قطيع كامل ، فإنها لا تهيب بالأخلاق ، بل تعطى الأفراد ، كما هى الحال فى مملكة النحل أو النمل ، غرائز بقوتها يندمجون كليا فى المجتمع .

غير أن الأخلاق هى وضع مبدأ التكافل موضع التنفيذ على أساس حرية التأمل ؛ وهذه الممارسة العملية تتوجه ليس فقط الى الأفراد الذين من نفس النوع ، بل أيضا الى كل حى بوجه عام . ولهذا كانت الأخلاق التى نادى بها دارون واسبينسر مخفقة منذ البداية ، لأنها ضيقة جدا ولا تدع للمعقول حقوقه . والدافع الاجتماعى الذى يضعه مكان التعاطف الذى قال به هيوم وآدم اسمث قد نقص درجة عن التعاطف ، وأصبح بالتالى أقل كفاءة لتفسير الأخلاق الحقيقية .

والانتقال من الأثر الى الايثار غير قابل أيضا للتنفيذ العملى اذا نقل المرء العملية من الفرد الى النوع . وهذه الحقيقة — وهى أن العملية تستطيل بذلك — تسمح باجراء سلاسل عديدة من الانتقالات الدقيقة وتتلخص نتائجها فى كونها وراثية لصفات مكتسبة . بيد أن هذا لا يفسر الايثار الأخلاقى تفسيراً حقيقياً ، بل يعلق ثمار الأخلاق على شجرة الدافع الاجتماعى ، لكن الشجرة نفسها لا تحملها .

وقوة مذهب المنفعة تقوم في بساطته . وبنثام و آدم اسمث يكشفان عن هذه الخصلة . انهما ينظران الى المجتمع على أنه مجموع عدد من الأفراد ، لا على أنه هيئة (أوبنية) منظمة . وجهودهما اتجهت الى حمل الكائنات البشرية على أن يفعلوا من الخير بعضهم لبعض بقدر ما يستطيعون . أما عند استيورت مل فان هذه البساطة تختفى ، اذ يخطر له ، ولاسينسر وغيره بنسبة أكبر ، أن أخلاق ساوك الفرد مع اخوانه لا يمكن تحقيقها كشأن من شئون الفكر . ومن هنا يقررون أن « الأخلاقية العلمية » لا شأن لها الا بالعلاقات بين الأفراد وبالجماعة بوصفها جماعة .

ومذهب المنفعة البسيط عند بنثام يضع أمام الفرد تقديرا للطرق العديدة التى بواسطتها يتطلب منه المجتمع احتياجاته اذا أراد أن يرى جمع أفراده ينعمون بالرفاهية ، ثم انه يهيب بحماسته . ومذهب المنفعة الذى أصبح حيويا واجتماعيا يحاول أن يحسب للفرد الموازنة الصحيحة بين الأثرة والايثار ، ويحاول أن يكون علم اجتماع محولا الى عاطفة .

وآدم اسمث لا يزال يفصل بين الأخلاق وعلم الاجتماع بحيث انه لا يكون عالم اجتماع حينما يتكلم كعالم أخلاق ، ولا عالم أخلاق حينما يقدم نظريات اجتماعية . أما الآن فقد اجتمعت كلتا وجهتى النظر (الأخلاقية والاجتماعية) معا ، بحيث أدمجت الأخلاق في علم الاجتماع .

وأخلاق مذهب المنفعة البسيط تعنى بالأفعال الناشئة عن الحماسة ، والأخلاق الحيوية الاجتماعية تعنى بالاستخدام المدقق لأجهزة المجتمع المنظم المعقدة . فى الأولى العمل غير الفعال هو فى أسوأ تقدير اضاءة للقوة وتبديد ، أما فى الثانية فانه اضطراب فى النظام العنصرى . ومن هنا فان مذهب المنفعة المحقق تحقيقا تاما يؤدى الى بخص قدر أخلاق الفرد الناشئة عن الاعتقادات الأخلاقية فى شخص واحد ولا يفكر تفكيرا حيويا ولا اجتماعيا .

وأنصار مذهب المنفعة المتأخرون يرون من الحقائق المقررة أنه لا مجال للوصول الى اكتشافات بعد في ميدان الأخلاق الفردية ، وينظرون الى الأخلاق على أنها أرض خلفية عارية عن الأهمية ، لا تستحق منا أن نزحف عليها . ولهذا يقتصرون على الرقعة الساحلية الخصبة للأخلاق الاجتماعية ، اذ يرون أن الجداول التي تروى تلك الأرض المنخفضة آتية من الأرض الخلفية للأخلاق الغربية . لكن بدلا من متابعتها حتى منابعها يقتصر اهتمامهم على جعل الأرض الواطئة سالمة من السيول التي يمكن أن تحدثها . ولهذا يقودون الجداول في مجار عميقة بحيث تصبح الأرض بعد ذلك جديبا . والأخلاق العلمية تسعى الى المستحيل ، أعنى تنظيم الايثار من خارج . انها تحاول أن تدير طواحين الماء دون اهتمام بالماء ، وأن تصطاد بقوس نصف مشدودة .

وكم في أبحاث اسينسر في الأخلاق المطلقة والنسبية من اعوجاج ! فالأخلاق المطلقة في النظرة الأخلاقية الطبيعية تنحصر في تجريب الانسان في نفسه للواجب الأخلاقي المطلق . ولأن الأخلاق المطلقة تفكر في الاخلاص الذي لا حد له وتؤدي فورا الى التضحية بالذات التي تقف الحياة والنشاط ، فانه ينبغي عليها أن تتفاهم مع الواقع وأن تقرر أى مقياس للتضحية بالذات يجب اتخاذه ، والى أى مدى يمكن اتخاذ سبيل وسط ضرورى لضمان استمرار الحياة والنشاط . ولا توافق وجهة النظر العلمية الحيوية على اشتقاق الأخلاق النسبية التطبيقية من الأخلاق المطلقة . واسينسر يحول تصور الأخلاق المطلقة الى سلوك الانسان الكامل في المجتمع الكامل . ولا حاجة بنا ، فيما يقول ، أن نصور لأنفسنا الانسان المثالى الا كما يمكن أن يوجد في محيط اجتماعى مثالى . « وتبعا لفرض التطور كلاهما يحدد وجود الآخر ، وحينما يوجد كلاهما يمكن هذا الفعل المثالى أن يكون » . فهذه الأخلاق اذن موضوعية في أصلها ، وتتحدد بالعلاقة القائمة بين

المجتمع والفرد في حال تقصهما المتبادل . وفي مكان الفكرة الحية عن الأخلاق المطلقة تشب أسطورة ، لأن أخلاق مذهب المنفعة الاجتماعي لا تقدم للكثيرين غير معايير نسبية ، خاضعة لتغيرات الزمان والظروف . ومعنى هذا أنها لا تستحث ارادته للأخلاق الا حثا ضعيفا . بل انها ترده الى حال من الاضطراب ، لأنها تسلبه الاعتقاد الأولى بأنه ينبغي عليه أن يجهد نفسه الى أقصى حد دون احتفال لما عسى أن يكون عليه الموقف الراهن ، وأن يصارع مع الظروف بدافع باطن ، ودون أن يتيقن من أية نتيجة .

واسبنسر كان عالم أحياء أكثر منه عالم أخلاق . وقانون الأخلاق ليس في نظره غير شرعة يأتي فيها مبدأ المنفعة الينا بعد أن يكون قد تم تحضيره في خلايا المخ هو والتجارب التي أوجدها ، وبعد أن يكون قد مر بالوراثة . وبهذا يتخلى عن كل القوى الباطنة التي بها تحيا الأخلاق . والدافع الى بلوغ كمال الشخصية عن طريق الأخلاق ، والشوق الى السعادة الروحية التي ينعم بها في حدودها — كلاهما قد خلع من وظيفته .

ان الأخلاق التي قال بها المسيح ومفكرو الهند الدينيون تنسحب تماما من الجماعة الى الفرد . ومذهب المنفعة الذي أصبح أخلاقا علمية تخلى عن الأخلاق الفردية من أجل أن يكون للأخلاق الاجتماعية وحدها حق التداول . وفي احدى الحالين يمكن الأخلاق أن تبقى لأنها تحتفظ بالوطن الأم ، ولم تضح الا بممتلكاتها في الخارج . وفي الحال الأخرى تسعى لبطس سلطانها على ممتلكاتها في الخارج ، بينما يفصل عنها الوطن الأم . ان الأخلاق الفردية بغير أخلاق اجتماعية ناقصة ، لكن يمكنها أن تكون عميقة كل العمق ، مليئة بالحيوية . والأخلاق الاجتماعية بغير أخلاق فردية مثل عضو ذى قباط (١) لا حياة تجرى فيه بعد . ولهذا ينتابها من الاملاق ما يجعلها تفقد نهائيا صفة الأخلاق .

(١) [القباط : ضمادة لمنع النزيف من الشرايين] •

واصابة الأخلاق الحيوية العلمية بالعجز يشاهد في هذه الواقعة وهى
 أن جميع المعايير الأخلاقية تصبح في النهاية نسبية فحسب ، ويشاهد أيضا
 في كون الأخلاق لا تستطيع بعد أن تقوم بواجب الانسانية كما ينبغي .
 ان اطرادا مشئوما يسود تطور الأخلاق . فأخلاق العصر القديم بدأت
 تعلم الانسانية بعد أن فقدت في الرواقية المتأخرة اهتمامها بالمجتمع المنظم
 كما وجدته في الدولة القديمة . كذلك مذهب المنفعة الحديث فقد احساسه
 بواجب الانسانية بقدر استمساكه بالتطور الى أخلاق مجتمع منظم .
 وما كان يمكن أن يكون الأمر بخلاف ذلك . ان جوهر الانسانية يقوم على
 أفراد لا يسمحون أبدا لأنفسهم أن يفكروا تفكيرا غير شخصى في نطاق
 المصلحة كما يفعل المجتمع ، أو يضحون بوجود الأفراد ابتغاء بلوغ
 أهدافهم . والنظرة التى ترمى الى رفاهية المجتمع المنظم لا يمكن أن تفعل
 غير أن تترخص في التضحية بالأفراد أو بطوائف من الأفراد . وعند بنشام
 كان مذهب المنفعة لا يزال بسيطا يعنى بسلوك الأفراد تجاه مجموع سائر
 الأفراد ، ولهذا لم يتساهل في فكرة الانسانية ، بل تسك بها . أما مذهب
 المنفعة الحيوى الاجتماعى فقد اضطر الى التخلّى عنها بوصفها نزعة عاطفية
 لا يسكن التمسك بها بازاء التفكير الأخلاقى النائم على الوقائع المادية .
 وهكذا أسهمت الأخلاق الاجتماعية اسهاما غير قليل في زوال كل احجام
 عن الانسانية من جانب العقل الحديث . فانها تسمح للأفراد باتخاذ عقلية
 المجتمع بدلا من الاحتفاظ بهم في حالة توتر في مواجهته .
 ان المجتمع لا يمكن أن يعيش دون تضحية . والأخلاق المنبثقة من
 الأفراد تحاول أن توزع التضحية بحيث يبدل أكبر عدد ممكن من
 التضحيات طواعية بفضل اخلاص الأفراد ، والأفراد الذين يصابون
 أكثر من غيرهم ينهض عنهم غيرهم كلما أمكن ذلك .

ذلك هو مذهب التضحية بالذات . والأخلاق الاجتماعية التي لا ترجع بعد الى الأخلاق الفردية لا يمكن أن تقرر غير أن تقدم المجتمع يسيرا وفقا لقوانين صارمة على حساب حرية الأفراد وجماعات الأفراد ورفاهيتهم . وهذا هو مذهب كون الانسان يضحى به غيره .

ولو اتبع مذهب المنفعة الحيوى الاجتماعى على نحو منطقى لوصل فى ختام المطاف الى الاعتقاد بأن هدفه لم يعد فى الواقع : أكبر سعادة ممكنة لأكبر عدد ممكن ، وان كان ذلك بعد تردد . وهذا الهدف الذى حدده بنثام كان على المذهب أن يضعه فى المحل الثانى وراء ذلك الذى يتفق أكثر مع الواقع ، لأنه هدف عاطفى . وما ينبغى تحقيقه فى التطور المستمر للعلاقات المتبادلة بين الفرد والمجتمع ليس زيادة فى رفاهية الفرد أو الجماعة ، اذا تجاسر المرء على أن يقر ذلك .. بل تقوية الحياة وتكميلها بوصفها حياة . ومهما يكن من شىء فان مذهب المنفعة منذ أن أصبح حيويا واجتماعيا يتحول طابعه الأخلاقى ويدخل فى خدمة الأهداف فوق الأخلاقية . وقد ظل اسپنسر يحافظ عليه فى طريق شعور طبيعى أخلاقى .

ونمو مذهب المنفعة المتجه الى تقوية الحياة وتكميلها لا يستطيع أن ينظر الى مطالب الانسانية كأمر حتمى ، ولكن يجب أن يصمم على أن يخرج فى بعض الأحوال عنها . لقد أصبح علم الأحياء أستاذا له .

فاذا سلم بأن التقدم فى رفاهية المجتمع يتوقف على تطبيق نتائج علم الأحياء وعلم الاجتماع العلمى ، فليس من الضرورى أن يترك لهوى الفرد السلوك المناسب الذى ينبغى أن يكون أخلاقيا . ويمكن أن يفرض عليه ، اذا كانت العلاقة بين الفرد والمجتمع محددة على نحو من شأنه أن يجعلها تعمل عملا مفيدا ، وذلك عن طريق الاجراءات الاقتصادية والاجراءات التنظيمية . وهكذا تظهر الاشتراكية من جانب الأخلاق الاجتماعية . ويهيب .

لظهورها هنرى دى سان سيمون ^(١) (١٧٦٠ — ١٨٢٥) وشارل فوريه ^(٢) Charles Fourier (١٧٧٢ — ١٨٣٧) وپ . ج . پرودون ^(٣) P.J. Proudhon (١٨٠٩ — ١٨٦٥) فى فرنسا ، وروبرت أوون ^(٤) Robert Owen صاحب مصنع الغزل (١٧٧١ — ١٨٥٨) فى انجلترا ، وفردينند لاسال ^(٥) Ferdinand Lassale (١٨٢٥ — ١٨٦٤) وغيره فى ألمانيا . ثم جاء كارل ماركس ^(٦) Karl Marx (١٨١٨ — ١٨٨٣) وفريدريش انجلز (١٨٢٠ — ١٨٩٥) Friedirich Engels ووضعوا برنامجا متسقا ، مطالبين بالغاء الملكية الخاصة وبتولى الدولة تنظيم العمل والأجر عنه ، وذلك فى كتابهما عن « رأس المال » .

وكتاب « رأس المال » هذا كتاب مذهبى يعتمد على التعريفات وعلى الجداول ، لكنه لا يتعمق أبدا فى مسائل الحياة وأحوال الحياة . وأثره الكبير انما يرجع الى كونه يدعو الى الايمان بالتقدم الكائن فى باطن الأحداث ويتفاعل معها . وفيه حاول ماركس أن يكشف عن عملية التاريخ وكيف أن توالى مختلف طرائق التنظيم الاجتماعى — الرق ، الاقطاع ،

-
- (١) هنرى دى سان سيمون Henri de Saint-Simon : « المنظم » (١٨١٩ — ١٨٢٠) ؛ « عقيدة أرباب الصناعة » (١٨٢٣ — ١٨٢٤) .
(٢) شارل فوريه : « العالم الصناعى والاشتراكى الجديد » (١٨٢٩) .
(٣) پ . ج . پرودون : ما الملكية ؟ (١٨٤٠) .
(٤) روبرت أوون : « نظرة جديدة فى المجتمع » ؛ « كتاب العالم الأخلاقى الجديد » (فى سبعة أجزاء سنة ١٨٣٦ — سنة ١٨٤٩) .
(٥) فردينند لاسال : « نظام الحقوق المكتسبة » (فى مجلدين ، سنة ١٨٦١) ؛ « رد مفتوح على اللجنة المركزية للدعوة الى مؤتمر عام للعمال الألمان » (سنة ١٨٦٣) .
(٦) كارل ماركس : « بيان الحزب الشيوعى » (١٨٤٨ مع فريدريش انجلز) ؛ « رأس المال » (الجزء الأول ظهر سنة ١٨٦٧ ؛ والثانى والثالث نشرهما فريدريش انجلز فى سنة ١٨٨٤ ، سنة ١٨٩٤) .

ونظام الأجور البورجوازي — يهدف الى احلال الانتاج الشيوعى الذى تنظمه الدولة مكان الانتاج الخاص على أساس أن ذلك هو النتيجة المنطقية التى تتوج التطور كله . وبفضل ماركس أصبح ايمان هيجل بالتقدم الكائن فى باطن الأحداث ايمانا بعقيدة الجماهير وان أوله ماركس تأويلا مخالفا بعض المخالفة . لقد أمسك شعوره المتفاعل نحو الواقع بدفة السفينة .

وبنهضة الاشتراكية فقد مذهب المنفعة الأخلاقى أهميته . فلم تعد آمال الجماهير تتركز على ما يمكن انجازه فى العالم بروح أخلاقية يزداد قوة وعملا فى الأمور الاجتماعية ، بل على ما عسى أن يحدث اذا أطلق العنان لقوانين التقدم التى يفترض أنها باطنة فى الأشياء .

ومن الحق أن مذهب المنفعة الأخلاقى لا يزال مصنونا لدى المتعلمين بوصفه اتجاها للإصلاح بعيد التأثير . وقامت تنافس الاشتراكية حركة قوية أهابت بالأفراد والمجتمع والدولة على السواء أن يعملوا للخلاص من البؤس الاجتماعى . ومن بين قادة هذه الحركة نذكر فريدرش ألبرت لانج Friedrich Albert Lange (١٨٢٨ — ١٨٧٥) ، مؤلف « تاريخ المادية » (١٨٦٦) . ففى كتابه « مشكلة العمل وأهميتها الآن وفى المستقبل » (١٨٦٦) يناقش الواجبات الاجتماعية التى يجب أن يعنى بها العصر ، والاجراءات الفعالة لانجازها ، ويهيب بالمثالية الأخلاقية وهى التى بدونها ، كما يقول ، لا يمكن انجاز شئ مقيم (١) .

وعضدت المسيحية هذه الحركة . ففى سنة ١٨٦٤ جاء الأسقف كتلر

(١) هذه الروح نفسها تسود كتاب الاقتصادى الوطنى ، جوستاف اشمولر من برلين : « بعض مسائل خاصة بالقانون والاقتصاد الوطنى » (١٨٧٥) ، وكان اشمولر زعيما لحركة « اشتراكي المنبر » .

Keteler من مانيتس Mainz فطالب في كتابه « مشكلة العمل
والمسيحية » بإيجاد روح اشتراكية مسيحية (١) .
وفي إنجلترا قام نفر من رجال الدين ، منهم فريدرك دنيسون مدرس
(١٨٠٥ — ١٨٧٢) Frederick Denison Maurice وشارلز كنسلي
(١٨١٩ — ١٨٧٥) Charles Kingsley — قاما يطلبان أن تتخذ
المسيحية طريق التنمكير الاشتراكي . وقد ألقى كنسلي في مساء يوم الأحد ،
الثاني والعشرين من شهر يونيو سنة ١٨٥١ موعظته المشهورة : « رسالة
الكنيسة الى الطبقة العاملة » ، ألقاها على العمال الذين قدموا الى لندن
لمشاهدة المعرض الدولي الأول . ونظرا لما أحدثته من تهييج واستثارة ،
قرر أسقف لندن منعه من الوعظ (٢) .

وفي روسيا قام الكونت ليو تولستوى (٣) (١٨٢٨ — ١٩١٠) يطلق

(١) كان أول من دعا المسيحية الى القيام بواجبها حيال حل المشكلة
الاجتماعية هو فليسيتيه دي لامنيه (١٧٨٢ — ١٨٥٤) Félicité de Lamennais
في كتابه «كلمات مؤمن» (١٨٣٣) . وقد أصدر البابا في سنة ١٨٣٤ قرار
حرامان ضد هذا الكتاب .

(٢) كان جمهور القراء في إنجلترا على علم ببؤس الطبقة العاملة من وصف
كنسلي له في قصة « ييست » Yeast (التي ظهرت سنة ١٨٤٨ في «مجلة فريزر» ،
ثم طبعت في كتاب سنة ١٨٥١) ، ومن مقالتي كتبهما هنري ميهيو
Henry Mayhew في جريدة « المورننج كرونكل » (١٤ ، ١٨ ديسمبر
سنة ١٨٤٩) .

أما أن الاشتراكية المسيحية ظهرت أولا في إنجلترا وفرنسا فمرجع ذلك الى
أن الصناعة ، وهي التي خلقت المشاكل الاجتماعية ، نمت في هاتين الدولتين
قبل غيرهما .

(٣) ليوتولستوى : «اعترافاتي» (الترجمة الألمانية سنة ١٨٨٤ ، والفرنسية
سنة ١٨٨٤ والانجليزية سنة ١٨٨٥) . وراجع أيضا كتابه : «ماذا نفعل اذن؟»
(الترجمة الألمانية سنة ١٨٨٦) . وكون المسيحية الأخلاقية عند تولستوى
تربط نفسها باحتقار الحضارة يجعلها أقرب الى المسيحية الأولى . ولكن المسألة
الكبرى وهي كيف تعمل قوة الأفكار الأخلاقية التي عبر عنها المسيح في روح
العصر الحديث وأحواله — تركت بغير جواب . لقد كان تولستوى محركا
لأفكار عظيمة ، ولكنه لم يكن مرشدا ودليلا .

العقل لما فيه من التفكير الأخلاقي الذي نادى به المسيح من قوة . ولكنه لم يصنع صنيع غيره من تفسير كلماته على أنها تعلم وتدعو الى مثالية اجتماعية مركزة على خدمة هدف منظم حافل بالغرض ، بل جعلها أوامر بالاخلاص المطلق النزيه كما قصد مؤلفها الى ذلك . وفي « اعترافاته » التي كان الناس في أرجاء العالم يقرأونها في العقد الثامن من القرن التاسع عشر ، صبت حمم المسيحية الأولية في مسيحية العصور الحديثة .

وكان للحركة الأخلاقية الاجتماعية أعظم الآثار في ألمانيا ، لأن الدولة رحبت بها في شخص آل هوهنتسولرن . ففي سنة ١٨٨٣ وسنة ١٨٨٤ وافق المجلس التشريعي ، « الريشستاج » على قوانين لحماية العمال يمكن أن تعد نموذجا في بابها ، رغم معارضة الحزب الديمقراطي الاشتراكي . وفي داخل الاشتراكية نفسها رأى بعض المفكرين مثل ادورد برنشتين^(١) Eduard Bernstein وغيره أن أشد الاجراءات فعالية للتنظيم الاجتماعي للمجتمع لا يمكن أن يفلح الا اذا كانت هناك مثالية أخلاقية قوية من ورائها وبمثابة قوة دافعة لها . وكان ذلك عودا الى روح لاسال .

فهناك اذن استعداد أخلاقي اجتماعي فعال . ولكنه كان مجرد جدول من الماء في مجرى نهر عظيم . ولم يعد الناس يؤمنون ايمانا عاما بأن من الممكن تحقيق الاصلاحات التي تدعو اليها الأخلاق ، كما كان الأمر في عصر النزعة العقلية . والروح الأخلاقية التي كان ينبغي أن تعمل لمستقبل الانسانية — تضائل تقدير الناس لها . والاتصار الحاسم في تطور الانسانية المتمدنية الذي أحرزته اشتراكية الدولة الماركسية على الأفكار الاجتماعية التي نادى بها لاسال (والتي تسمح لقوى الواقع بمجال للعمل

(١) ادورد برنشتين : «مفترضات الاشتراكية ، وواجبات الديمقراطية الاشتراكية» ، (١٨٩٩) .

أوسع) — تقول اننا نجد في هذا الانتصار تعبيراً عن هذه الواقعة وهي أنه في عقلية الجماهير تحرر الايمان بالتقدم من الأخلاق وأصبح آلياً . والخلط في تصور الحضارة واندحار الطريقة المتمدنية في التفكير هما نتيجة ذلك الاتفصال الكارث . فان روح العصر الحديث تتخلى بذلك عن الشيء الذي كون قوتها .

وما أعجب الأحوال التي تقلبت فيها الأخلاق ! ان مذهب المنفعة يرفض كل اتصال بفلسفة الطبيعة ، ويود أن يكون صورة من صور الأخلاق لا تعنى إلا بما هو عملي ، لكنه بذلك لا يفر من مصيره المحتوم ، ألا وهو أن ينحطم على صخرة فلسفة الطبيعة . وفي محاولته تأمين قاعدة لنفسه وفض مضمونه ، تحول الى مذهب منفعة حيوى اجتماعى . ثم فقد طابعه الأخلاقى . وفي الوقت ، ودون شعور منه ، اختلط بالطبيعة والحوادث الطبيعية ، ووهب المشاكل الكونية مكانا داخل نفسه . وعلى الرغم من أنه يدعى أنه مجرد أخلاق عملية للمجتمع الانسانى فقد أصبح من نتاج الطبيعة . لا جدوى في ابعاد كل المغازل : فان الجمال النائم ظل مع ذلك يشك أصبعه . ولا يمكن مذهباً في الأخلاق أن يتجنب محاولة استنباط نتائج من فلسفة الطبيعة .

الفصل العِشْرُونَ

شوپنهور و نيتشه

- شوپنهور : أخلاق انكار العالم والحياة ؛
- امتصاص الأخلاق فى انكار العالم والحياة
- نقد نيتشه للأخلاق السائئة
- أخلاق التوكيد الأعلى للحياة عند نيتشه

يشاء سوء الحظ ألا يساعد أكبر مفكرين أخلاقيين فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وهما شوپنهور و نيتشه ، أقول : ألا يساعدا العصر فى سعيه لما يحتاجه من مذهب فى الأخلاق الاجتماعية يكون أخلاقا بالمعنى الصحيح . لقد عنيا بالأخلاق الفردية ، وحدها ، وهذه لا يمكن أن تنمى منها أخلاق اجتماعية ، وقدا ملاحظات ان تكن فى ذاتها ذات قيمة ، فانها لا تستطيع أن تقف فى وجه الانحدار الأخلاقى الذى كان يتزايد فى النظرة العامة الى الحياة .

ويشترك كلاهما فى أنهما أخلاقيان أوليان (١) . فهما لا يخوضان فى تأملات كونية مجردة ، بل الأخلاق فى نظرهما تجربة لارادة الحياة . ولهذا كانا كونيين من أعماقهما .

عند شوپنهور تحاول ارادة الحياة أن تصبح أخلاقية بالاتجاه الى انكار العالم والحياة ؛ وعند نيتشه ، بتكريس نفسها لتوكيد عميق للعالم والحياة .

(١) [أوليان elementar أى نابعان من الأصل الأول وهو الحياة]

وهذان المفكران ، من وجهة نظر الأخلاق الأولية (١) التى يقولان بها ، يقفان موقف القاضى من الأخلاق التى يقرها العصر ، وان اختلفا اختلافاً بينا .

بدأ أرتور شوپنهور (١٧٨٨ — ١٨٦٠) ينشر مؤلفاته فى مستهل القرن . فكتابه « العالم امتثال و ارادة » ظهر سنة ١٨١٩ (١) . بيد أن الناس لم يحفلوا به الا حوالى سنة ١٨٦٠ حينما أفلست الفلسفة النظرية نهائياً ، وكان من المعترف به أن الأخلاق التى قال بها مذهب المنفعة الشعبى وكذلك تلك التى قال بها أخلاف كنت لهم تعد مرضية .

وأهم هؤلاء الأخلاف فى الفترة الأولى يوهان فريدرش هيربرت (١٧٧٦ — ١٨٤١) Johann Friedrich Herbart وأهميته كانت فى ميدان البحث النفسى . وقد حاول أن يقيم الأخلاق فى كتابه « الفلسفة العملية العامة » (١٨٠٨) على أساس نفسانى . وفيه أرجع الأخلاق الى أحكام مباشرة نهائية عدتها خمسة ولا يمكن استنباطها من شىء وراءها كما يمكن مقارنتها بأحكام علم الجمال . وهذه الأحكام هى : أفكار الحرية الباطنة ، والكمال ، والاحسان ، والصواب ، والعدالة . فاذا أخذت الارادة بهذا النحو من النظر ، الذى يتندىء من العيان الخالص وتتحقق صحته عند بنى الانسان من خلال تجاربهم — فانها تصبح أخلاقية .

فبدلاً من البحث اذن عن مبدأ أساسى للأخلاق ، قبل هيرت أفكاراً أخلاقية عديدة تظهر جنباً الى جنب . وهذه النظرية الأخلاقية الهزيلة لا تملك أية قوة للاقتناع . بيد أن هيرت فى تعاليمه عن المجتمع والدولة أنشأ شيئاً ذا قيمة راسخة .

(١) وما كتبه شوپنهور بعد ذلك الكتاب الرئيسى الذى طبعه وهو فى سن الثلاثين ، ليس الا مجرد ملاحق وتفسيرات شعبية لهذا الكتاب ، ومن بينها : « الارادة فى الطبيعة » (سنة ١٨٣٦) ؛ « المشكلتان الرئيسيتان فى الأخلاق » (١٨٤٠) . (فى مجلدين سنة ١٨٥١) .

كذلك كان أمانوويل هرمن فشته (١٧٩٧ - ١٨٧٩) Imman- uel Hermann Fichte من بين أخلاف كنت الأولين . وهو ابن ي . ج . فشته ، ولهذا لقب بلقب فشته الأصغر ، وقد ألفت كتابا بعنوان « مذهب في الأخلاق » (في مجلدين ، ١٨٥٠ - ١٨٥٣) نال في عصره شهرة واسعة . وشوينهور هو أول ممثل في الفكر الغربي لمذهب في الأخلاق قائم على انكار الحياة والعالم ومنطقي مع نفسه . وقد دفعه اليه فلسفة الهند ، التي بدأت تعرف في أوروبا في مستهل القرن التاسع عشر (١) . وفي عرضه لمذهبه بدأ مثل فشته من المثالية الاستمولوجية التي قال بها كنت . فهو مثل فشته يحدد ماهية الأشياء في ذاتها ، وهي التي تقوم تحت الظواهر كلها ، بأنها الارادة ، غير أنه لا يقول مثل فشته انها ارادة الفعل ، بل ارادة الحياة وهذا أصح .

يقول شوينهور اننى أستطيع أن أفهم العالم بقياسه الى نفسى فحسب . ونفسى اذا نظرت اليها من الخارج أدركتها على أنها ظاهرة فزيائية في الزمان والمكان ؛ أما من الداخل فهي ارادة حياة . وتبعاً لهذا فان كل شيء ألقاه في عالم الظواهر هو تعبير عن ارادة الحياة .

ما هو اذن معنى عملية الكون ؟ معناها أن أفرادا لا حصر لهم مغروسين في ارادة الحياة الكلية يسعون دائما الى اشباع حاجاتهم اشباعا لا ينتهى أبدا ، عن طريق أغراض يضعونها نصب أعينهم اطاعة لدافع باطن . ثم انهم يعانون خيبة أمل لأنهم يدركون أن اللذة الحقيقية ليست هي اللذة التي بلغوها ، بل تلك التي يشتاقون اليها ؛ وعليهم أن يناضلوا ضد العوائق باستمرار ؛ وارادة الحياة عندهم تصطدم دائما مع ارادة الحياة عند

(١) في سنة ١٨٠٢ - ١٨٠٤ نشر أكتيل ديبرون (١٧٣١ - ١٨٠٥) مجلدين جمع فيهما خمسين أوبانيشاد أحضرها من الهند في نصها الفارسي ، مع ترجمة الى اللاتينية .

الآخرين . فالعالم لا معنى له ، وكل وجود ألم . وادراك هذا يتم في ارادة الحياة عند أسمى الكائنات الذين منحوا القدرة على الشعور باستمرار بأن مجموع ما حولهم وخارجهم ليس الا عالما من المظاهر . والارادة ، وقد استنقصت على هذا النحو مجموع الوجود ، تصبح في مركز يسمح لها ببلوغ الوضوح في الفكر في نفسها وفي الفكر في الوجود .

أما أنها ، أى ارادة الحياة ، يجب أن تحقق شيئا ذا قيمة في العالم فهو الوسواس الذى خدعت به ارادة الحياة نفسها في الفلسفة الأوربية . اذ هي لما بلغت معرفة نفسها، عرفت أن توكيد العالم على نحو متفائل لافائدة فيه لها . وكل ما تفعله هو أنها تسرع به من قلق الى قلق ، ومن يأس الى يأس . وما ينبغى أن تحاول فعله هو أن تخرج من اللعبة الرهيبة التى تشارك فيها ذاهلة ، وأن تستريح في انكار العالم والحياة .

وعند اسپينوزا أن معنى عملية العالم هو أن تنشأ أفراد ممتازون ، يشاركون المطلق في تجاربهم ؛ وعند فشته أن الدافع الى الفعل عند « المطلق » يفهم نفسه في الأفراد الممتازين على أنه ذو طابع أخلاقى ؛ وعند هيجل أن يصل « المطلق » في الأفراد الممتازين الى شعور بذاته مطابق ؛ وعند شوپنهاور أن يبلغ « المطلق » في الأفراد الممتازين الى ادراك ذاته ، وأن يتحرر من الفهم المستمر لتوكيد الحياة الكائنة في داخله . ولهذا فان معنى عملية العالم هو في هذا دائما : أعنى أن يمزج المتناهي واللامتناهى تجاربهما بعضهما في بعض . واسپينوزا وفشته وهيجل — وهذه نقطة الضعف في مذاهبهم — لا يستطيعون أن يوضحوا الى أى مدى هذه التجربة في المتناهى لها معنى بالنسبة الى « المطلق » . أما عند شوپنهاور فلها هذا المعنى . ففي الانسان تبدأ ارادة الحياة الكلية التحول عن طريق القلق والألم الى طريق السلام والراحة .

وكان ثم انتقال من الوجود الى العدم . وهذا العدم هو عدم بالنسبة الى ارادة الحياة فقط التي لا تزال مملوءة بالدافع الى توكيد الحياة وبادراكها للعالم . لكن ما هي في ذاتها هذه النرقانا التي قالت بها البوذية ؟ هذا امر لا نستطيع تصوره ، لأننا نتصور الأشياء من خلال حواسنا .

أما أن شوينهور ينشئ مذهب في الكون ، ذلك المذهب الأخلاقي المتشائم ، كما ينشئ فشته مذهب الأخلاقي المتفاعل من نفس المواد التي زودت كليهما بها المثالية الاستمولوجية — فهذا ليس له من الأهمية ما يعزوه شوينهور نفسه اليه . لقد سهل عليه أسلافه من مفكرى الهند هذا الربط . والتشاؤم يمكن أن ينمى دون حاجة الى مثالية استمولوجية . وتظل مأساة التجربة الأليمة لارادة الحياة هي هي نفسها أيا ما كانت المناظر والملابس التي بها تمثل .

فلسفة شوينهور ، على الرغم من أنها تظهر على المسرح في ملابس نظرية المعرفة عند كبت ، فانها فلسفة في الطبيعة أولية .

فما هو اذن المضمون الأخلاقي لمذهبه ؟

انه كفلسفة الهنود تبدو في مظاهر ثلاثة : أخلاق تسليم ، وأخلاق شفقة

كلية ، وأخلاق زهد في الدنيا .

أما عن التسليم فان شوينهور يتحدث بكلام رفيع . فهو يصف ، بلغة ترتفع الى مستوى الشعر ، كيف أن الانسان المصمم على تكميل نفسه لا يواجه مصير وجوده بمقاومة صيبانية لما هو قاس ، بل يدفعه ذلك الى التحرر من الدنيا . ففي الأحوال السيئة التي تسم حياتهم ، وفي البأساء التي تهدد بتحطيمه ، يشعر بنفسه فجأة : وقد ارتفع عن كل ما أعطاه قيمة ، وبدأ يحس بأنه لا شيء يستطيع أن يصيبه بعد بالضرر والأذى . فحقل التسليم ، الذي تركته الأخلاق الفلسفية في العصر الحديث بورا غير ذى زرع لعدة أجيال ، جاء شوينهور فأعاد زرعه .

ان الأخلاق شفقة ورحمة . والحياة كلها ألم . و ارادة الحياة التى بلغت درجة الادراك تمتلكها الرحمة لكل الكائنات . انها لا تشعر فقط بالآلام الانسانية ، بل وأيضا بالآلام كل المخلوقات . وما يسمى فى الأخلاق العادية باسم « الحب » هو فى جوهره الرحمة . وفى شعور ارادة الحياة القوى بالرحمة ، تتخلص من نفسها ، ويبدأ تطهيرها .

وكم كان كنت وهيجل حريصين فى الأخلاق التى ناديا بها على سلب الرحمة حقوقها ، لأنها لا تتفق مع نظرياتهم ! وشوبنهاور ينتزع الحبسة من لسانها ويأمرها أن تتكلم . وأولئك الذين يقيمون الأخلاق على مخطط للعالم عميق الفكرة ، مثل فشته واشلير ماخر وغيرهما ، يتوقعون من الانسان أن يجرى كل مرة الى قمة تأملاته يبحث عن دوافعه للفعل الأخلاقى . أما عند أصحاب مذهب المنفعة الاجتماعى فيجب عليه أن يجلس أولا ويحسب ما هو أخلاقى . وشوبنهاور يطالبه بأن يفعل شيئا لم يسمع به أحد من قبل فى الأخلاق الفلسفية ، وهو أن يصغى الى قلبه . فالعنصر الأخلاقى الأول الذى دفعه الآخرون فى زاوية النسيان ، أمكنه بفضل ان يأخذ مكانه الجدير به من جديد .

أما الآخرون فينبغى عليهم أن يقصروا الأخلاق على سلوك الانسان مع الانسان ، حتى لا يلتاث الأمر عليهم فى نظرياتهم . انهم يؤكدون أن الرحمة للحيوان ليست من الأخلاق فى ذاتها ، بل أهميتها تتصل بايجاد استعداد خيّر فى الانسان نحو غيره من الناس . أما شوبنهاور فقد انتزع هذه الحواجز ، ونادى بالمحبة حتى لأقل الكائنات مرتبة فى الوجود .

والدعاوى المصطنعة الغريبة التى ينتحلها الآخرون ليضعوا الانسان فى علاقة أخلاقية مع المجتمع المنظم تختفى عند شوبنهاور . والتقدير المبالغ فيه ، عند فشته وهيجل ، للدولة يجعله يتسهم . ولا حاجة به الى ادراج

أمور الدنيا في الأخلاق إذا كانت هذه الأمور لا شأن لها بها . ومجدد الاعتقاد القائل بأن الأخلاق تتضمن أن يكون المرء مختلفا عن العالم وجعله يشتغل في ضوء وهاج . ولم يلتزم بأية مساومة لأنه ليس كغيره يمثل أخلاقا لها هدف في الدنيا . وما دامت فلسفته تنكر الحياة والعالم ففي وسعه أن يكون أخلاقيا أوليا ، بينما يجب على الآخرين أن يتخلوا عن أن يكونوا كذلك . ثم انه لا حاجة به الى قطع كل صلة بالمسيح وبالأخلاق الدينية . وفي وسعه أن يهيب ما استطاع بهذه الحقيقة وهي أن فلسفته لا تقرر الا ما قبلته تقوى المسيحية والهنود بوصفه العنصر الجوهرى في الأخلاق . ومن المعروف أن شوپنهور قرر أن في المسيحية روحا هندية ، وأنه من المحتمل أن يكون أصلها هنديا ، على نحو أو آخر (١) .

والأخلاق الأولية العنصرية أصبحت تستطيع الآن أن تنال مكانها الخلق بها في تصور العالم ، وهذا يفسر الحماسة التي أثارها شوپنهور لما أن بدأ الناس يعرفونه . بيد أن بقاءه مغمورا طوال قرابة أربعين سنة لا يحفل أحد بالمادة العظيمة التي أتى بها — أمر يعد من أعجب الوقائع في تاريخ الفكر الأوربي . ذلك أن النظرة الكونية المتفائلة كان ينظر اليها على أنها من الحقائق البديهية بحيث أن كل من تسول له نفسه أن يهاجمها ، مهما أوتى من بلاغة في عرض مذهبه في الأخلاق كما فعل شوپنهور ، فانه لن يجد مجيبا ولا سميعا . وفي عصر متأخر تعلق الكثيرون بشوپنهور لمجرد الحكم الأخلاقية التي قالها وما لها من اغراء طبعي ، بينما رفضوا مذهبه المنطقي المعقول في انكار العالم والحياة . لقد كان يهديهم شعور صادق .

ونظرة شوپنهور في الكون ، شأنها شأن نظرة البراهمة ، هي في نهاية

(١) «العالم ارادة وامثال» ، ج٢ ، فصل ٤١ .

الأمر فوق أخلاقية ، وليست أخلاقية ، لأنها انكار متسق للعالم والحياة .
ولئن كان في فصول كثيرة من كتاباته في الأخلاق يستطيع أن يتحدث
على نحو أكثر أولية من اسبينوزا وفشته واشليير ماخر وهيكل ، فإنه في
الواقع ليس أكثر نزعة أخلاقية منهم . انه ينتهي مثلهم الى البحر المتجمد
للنظرة فوق الأخلاقية ، بيد أنه ينتهي عند القطب الجنوبي بدلا من القطب
الشمالي . والثنم الذى يدفعه لكى ييزهم فى الأخلاق الأولية هو فلسفته
فى انكار العالم والحياة . غير أنه ثمن يؤدى الى الافلاس .

ان الأخلاق عند شوپنهور ، كما عند الهنود ، مجرد مرحلة من مراحل
انكار العالم والحياة . أما فى نفسها فليست بشيء ، بل تستمد معناها من
الاطار الذى أتت به تلك النظرة فى العالم . وفى كل مذهبه فى انكار العالم
والحياة بنزعته الأخلاقية يتبدى انكار العالم والحياة بما هو كذلك .
وكشمس خيالية فى السماء تلتهم الأخلاق ، كما تلتهم الشمس الحقيقية
كتلة من السحب ينتظر منها الناس عبثا أن ينالوا دفقة منعشة من المطر .

وإذا قلنا بانكار العالم والحياة ، فلا معنى للفعل الأخلاقى . والرحمة
عنده فكرية فحسب . أما الرحمة التى تفيث وتمديد المساعدة فلا علم له
بها ، وكذلك موقف المفكرين الهنود . ولا معنى لمثل هذه الرحمة ، شأنها
شأن كل ارادة فعل فى العالم . وليس فيها قوة لتخفيف الشقاء عن سائر
الخليقة ، لأن ذلك الشقاء منشؤه ارادة الحياة المليئة بالآلام . والشئ
الوحيد الذى تستطيع ارادة الحياة أن تفعله هو أن تنير ارادة الحياة فى
كل مكان فيما يتصل بالوهم الذى هى أسيرة له ، وأن توفر لها الهدوء
والسلام اللذين يحققهما انكار العالم والحياة . ورحمة شوپنهور ، وكذلك
الرحمة عند البراهمة وبوذا هى فى أعماقها مجرد رحمة نظرية ، فى وسعها
أن تستخدم لغة دين المحبة ، لكنها فى مركز أدنى منه بكثير . وكالشأن

مع مفكرى الهند ، يعترض المثل الأعلى فى عدم الفعل الطريق الى أخلاق
المحبة الحقيقية .

فضلا عن أن أخلاق تكميل الذات نجدها عند شوپنهور فى الألفاظ
أكثر منها فى الواقع . فالوصول الى التحرر الباطن من العالم لا يكون
أخلاقيا حقا الا اذا ممكن ذلك الشخصية من العمل كقوة مباشرة فى العالم ،
لكننا لا نجد هذه الفكرة عند شوپنهور ولا لدى الهنود . ان انكار العالم
والحياة هو عندهم غاية فى ذاته ، ويستمر يؤكد نفسه حتى حينما يفقد
طابعه الأخلاقى . يقول شوپنهور ان الزهد أسمى من الأخلاق . وكل
ما يؤدى الى اماتة ارادة الحياة هو فى نظره أمر جدير بالاهتمام . فالرجال
والنساء الذين يعرضون عن الجنس والانسال بحيث تقل مادة الحياة فى
العالم هم فى نظره على صواب . والذين يختارون عمدا الانتحار الدينى ،
ويسمحون لشعلة الحياة بالانطفاء بعد استخدام كل وسيلة لاماتة ارادة
الحياة ، كما يفعل البراهمة ، بالامتناع من تناول كل ما يغذى البدن ،
هؤلاء أيضا يسلكون سلوك الناس المستنيرين حقا . وليس هناك ما يجب
نبذه غير الانتحار الناشئ عن اليأس . غير أن هذا ليس طبعا نتيجة لانكار
الحياة الحقيقى ، بل هو على العكس ، فعل من أفعال الارادة المؤكدة للحياة
التي تسخط على الأحوال التي تجد نفسها فيها (١) .

فعند شوپنهور اذن لا تبلغ الأخلاق الا حيث يريد لها انكار العالم
والحياة وبالقدر الذى تكون به فى وضع يهيم لها أن تكون أخلاقية .
انها ليست الا مدخلا واستعدادا للتحرر من العالم . ووقف ارادة الحياة
الما يتم بقرار عقلى . فاذا استطعت أن أصل الى ادراك أن عالم الظواهر
كله خداع وشقاء ، ولا حاجة بارادة الحياة أن تأخذ العالم أو تأخذ نفسها

(١) « العالم ارادة وامثال » ، ج ١ ، فصل ٦٩ .

مأخذ الجد ، فاني أنجو . ولا أهمية بعد ذلك للمدى الذي أشارك به في لعبة الحياة مع شعورى بأنى لست غير ممثل .
 وشوپنهور لا ينشئ النظرة الكونية المتشائمة على النحو العظيم الهادىء الذى نجده عند حكماء الهند ، بل يسلك تحت تأثيرها سلوك الأوربى المريض العصبى . فبينما هم يتقدمون بجلال من الأخلاق الى ما هو فوق الأخلاق ، على أساس المعرفة التى تحرر نفوسهم ، ويتركون الخير والشر خلف ظهورهم ، بوصفهما شيئين انتصروا عليهما يبدو هو شاكا غربيا شقيا (١) . لقد كان عاجزا عن أن يعيش النظرة الكونية التى دعا اليها ، وتعلق بالحياة كما تعلق بالمال ، واستمتع بأطياب المائدة وأطياب الحب ، وكان ينظر الى الناس بازدراء لا بمحبة . ومن أجل أن يبرر ذلك نراه ، فى كتابه « العالم ارادة وامثال » ، حين كان يتحدث عن اماتة ارادة الحياة ، يثور على الفكرة القائلة بأن كل من يدعو الى سلوك القديسين يجب أيضا أن يعيش عيشة القديسين ، فيقول : « من الغريب أن يطلب الى عالم الأخلاق ألا يدعو الى فضائل غير تلك التى عنده . فان يلخص الانسان فى سلسلة من التصورات ماهية العالم كلها فى عبارات مجردة وألفاظ كلية عامة ، وبوضوح ، ثم يقدمها هكذا كنسخة عقلية فى تصورات عقلية ثابتة عتيدة دائما : هذا ولا شىء غيره هو الفلسفة » (٢) .

وفلسفة شوپنهور تنتحر بهذه العبارات . لقد كان لهيجل الحق فى أن يقول ان الفلسفة عقلية فحسب ، وليست آمرة ، لأن فلسفته لا يمكنها أن

(١) تقول البهاجا فاد جيتا والابانيشاد ان الانسان الذى وصل الى مرتبة الانكار التام للعالم والحياة يظل مقدسا حتى لو ارتكب أفعالا تعد فى نظر الأفكار الشائعة منافية للأخلاق .

(٢) «العالم ارادة وامثال» ، ج١ ، فصل ٦٨ .

تدعى أكثر من ذلك . أما « العالم ارادة وحياء » فيحتج بلغة مضيئة وبلهجة جذابة ضد ارادة الحياة . لهذا كان ينبغي أن يكون عقيدة حياة عند المؤلف . وكون شوپنهور ينسى نفسه أحيانا حتى يتحدث عن الأخلاق بلهجة الشك — له تفسيره البعيد المدى . ان من شأن انكار الحياة والعالم الذى يريد أن يعلنه على أنه الأخلاق أنه لا يمكن استخلاص نتائج منطقية منه ، ولا يمكن تحقيقه عمليا على نحو متسق . وحتى البراهمة وبوذا لا يستطيع هذا المذهب البقاء الا بفضل تنازلاته لمذهب توكيد العالم والحياة . وعند شوپنهور يوغل في هذا الاتجاه الى حد أنه لا يستطيع أن يقوم بأية محاولة للتوفيق بين النظر والعمل ، بل لا بد أن يعيش في جو من الكذب . لقد نجح في أن يجعل الاشعاع الأخلاقى لانكار العالم والحياة ينوهج بألوان زاهية . لكنه كان عاجزا عن أن ينشئ أخلاقا من انكار الحياة والعالم كما عجز الهنود .

أما فريدرش نيتشه^(١) Friedrich Nietzsche (١٨٤٤ — ١٩٠٠) فقد كان في الفترة الأولى من نشاطه الفكرى تحت تأثير سحر شوپنهور . وأحد « تأملات في غير أوانها » يحمل عنوان : « شوپنهور المربى » . ثم تطور بعد ذلك الى أن أصبح يرى أن المثل الأعلى هو الوضعية والنفعية المتعمقة علميا . وأنشأ يؤكد ذاته حينما بدأ في كتابه « العلم المسرور » يحاول أن يقيم نظريته الكونية القائلة بتوكيد أسمى للحياة ،

(١) فريدرش نيتشه : « تأملات في غير أوانها » (أربعة أجزاء ، سنة ١٨٧٣ — سنة ١٨٧٦) ؛ « انساني ، انساني جدا » (ثلاثة أجزاء ، سنة ١٨٧٨ — سنة ١٨٨٠) ؛ « العلم المسرور » (سنة ١٨٨٢) ؛ « هكذا تكلم زرا دشت » (أربعة أقسام ، سنة ١٨٨٣ — ١٨٨٥) ؛ « عبر الخير والشر » (سنة ١٨٨٦) ؛ « نسب الأخلاق » (سنة ١٨٨٧) ؛ « ارادة القوة » (نشر بعد وفاته ، سنة ١٩٠٦) .

وبهذا الاتجاه الجديد يصبح خصما لشوينهور والمسيحية والنفعية على السواء .

ونقده للأخلاق الفلسفية والدينية فقد حافل بالوجدان والدهاء . لكنه ينفذ في الأعماق . انه يأخذ عليها أمرين : الأول أنها تحالفت مع الكذب ، والثاني أنها لا تهيب ، الانسان لأن يكون شخصية . وهو في هذا لا يقول الا ما كان يجب أن يقال منذ زمن بعيد . والشكاك طالما شكوا مثل هذه الشكوى . غير أنه يتحدث حديث من يبحث عن الحق ، ومن يهتم بأمر المستقبل الروحي للانسانية ، وبهذا أمد هذه الشكوى بلهجة جديدة وزودها بمدى أوسع . وبينما الفلسفة الشائعة تعتقد أنها استطاعت أن تحل المشكلة الأخلاقية في مجموعها ، وتحالفت مع مذهب المنفعة ذى النزعة الحيوية والاجتماعية في الاعتقاد بأنه في ميدان الأخلاق الفردية لا مجال بعد لاكتشافات جديدة ، كان نيتشه يهاجم العملية كلها مبينا أن كل أخلاق تقوم على أخلاق الهنود . والسؤال عن ماهية الخير والشر — وكان الناس يظنون أنهم ظفروا بالجواب النهائي عنه — يعيد نيتشه وضعه من جديد على نحو أولى . والحقيقة القائلة بأن الأخلاق في طبيعتها الحقبة هي عملية تكميل للذات ترف في مؤلفاته ، كما ترف في مؤلفات كنت ، وان كانت في ضوء مختلف . ومن هنا احتل مكان الصدارة بين مفكرى الانسانية الأخلاقيين . والذين انتزعوا من يقينهم الزائف حينما انهالت مؤلفاته الملتهبة على منخفضات الفكر في نهاية القرن التاسع عشر ، كما تهب ريح الجنوب هابطة من الجبال العالية في الربيع ، لا يمكنهم أبدا أن ينسوا ما يدينون به من فضل لنتشه ، هذا المثير للفكر ، في دعوته الى الصدق والشخصية يرى نيتشه أن الأخلاق المقررة ينقصها الصدق ، لأن فكرة الخير والشر التي يتداولها الناس لا تنشأ من تفكير الانسان في معنى الحياة ، بل اخترعت

اختراعاً ابتغاء حفظ الأفراد في خدمة الأغلبية . فالضعفاء يقولون ان العطف والمحبة خير ، لأن هذا في مصلحتهم . وهكذا ضل الناس ، وحاولوا أن يفرضوا على أنفسهم أنهم يحققون الهدف الأسمى من وجودهم بالتضحية وتكريس أنفسهم للغير . انهم يحيون حياتهم دون أن يفكروا من تلقاء أنفسهم فيما يجعل للحياة قيمة . ويشاركون الدهماء في تمجيد فضيلة التواضع والتضحية بالذات بوصفهما الفضيلة الحققة ، غير أنهم لا يؤمنون بها ايماناً حقيقياً . انهم يرون في توكيد الذات أمراً طبيعياً ويسلكون وفقاً لذلك دون أن يقرؤا بهذه الحقيقة لأنفسهم . وهم لا يشكون في القيمة الأخلاقية الكبرى للتواضع والتضحية بالذات ، ويعملون على تمجيدها ، خوفاً من أن يأتي من هم أقوى منهم فيصبحوا خطراً عليهم ، اذا تركت هذه الطريقة في ترويض الناس .

فالأخلاق الشائعة اذن أمر خدعت به الانسانية في مجموعها عن طريق نظرات تقليدية ، يخدم بها الأفراد أنفسهم .

وبمثل هذه العبارات الغاضبة ينطق نيتشه عن الحق بالقدر الذي به تتجنب أخلاق التواضع والتضحية بالذات الخوض في نقاش واضح عملي مع الحياة والواقع . انها تحيا بترك درجة انكار الحياة المتضمنة فيها غامضة غير محددة . هي نظرياً تنادى بانكار الحياة ، ولكنها عملياً تسمح بتوكيد للحياة أصبح بذلك غير طبيعي ومن الضرر أن يسود . فاذا استبعدنا من نقد نيتشه كل حماسة وجدائية ، فان معناه أن المذهب الأخلاقي الوحيد الجدير بالقبول هو ذلك الذي ينبثق من التأمل المستقل في معنى الحياة ، ويصل الى تفاهم مستقيم مع الواقع .

والأخلاق الفردية تتقدم على الأخلاق الاجتماعية . والمسألة الأولى التي يجب اثارها ليس ماذا تعنى الأخلاق بالنسبة الى المجتمع ، بل ما معناها

بالنسبة الى تكميل الفرد . هل تسمح للانسان بأن يصبح شخصية ،
أو لا تسمح ؟ هنا موطن الخطأ في الأخلاق السائدة ، في نظر نيتشه . انها
لا تسمح للناس بأن ينموا نموا مستقيما ، بل تعامل الناس معاملة الأشجار
النامية على سلالهم . انها تضع التواضع والخضوع للناس عنوانا للكمال ،
لكنها لا تفهم الأخلاق التي تدعو الانسان الى أن يكون مخلصا لنفسه
واحدا مع ذاته .

ما هو « النبيل » ؟ هكذا يصبح نيتشه بلغة صارمة في وجه عصره ،
وكان هذا السؤال هو السؤال الأخلاقي الذي نسيه هذا العصر . فالذين
تأثروا بصدق نبرته وقشعريرة عبارته لما أن دوى في كل مكان ، تلقوا من
هذا المفكر المتوحد كل ما كان له أن يعطيه العالم .

فان أتى انكار الحياة بكل ما هو غير طبيعي يخترمه الشك فلا يمكن
أن يكون أخلاقا . ولهذا فان الأخلاق يجب اذن أن تتألف من توكيد
أسمى للحياة .

لكن ما هو التوكيد الأسمى للحياة ؟ ان فشته والفلاسفة النظريين على
وجه العموم يحددونه هكذا : ان ارادة الانسان تدرك ذاتها في نطاق الارادة
اللامتناهية ، وتبعاً لذلك لا تنتسب الى العالم بعد على نحو طبيعي ، بل
تخضع نفسها له عن وعى وارادة كطاقة تعمل في انسجام عاقل مع الارادة
اللامتناهية . ونيتشه يرى بوضوح أنهم لم يصلوا عن هذا الطريق الى أية
فكرة مقنعة عن مضمون التوكيد الأسمى للحياة ، بل يجوبون في منطقة
المجردات . أما هو فيريد أن يظل أوليا مهما كلفه ذلك من ثمن ، ولهذا
يتجنب التفلسف في الكون ، مظهرا بذلك أنه رجل أخلاق صرف مثل
سقراط . وانه ليسخر من أولئك الذين لم يكتفوا بتحقيير الانسانية بل
زادوا على ذلك بأن دنسوا حقيقة العالم بزعمهم أن العالم لا وجود له

الا في الخيال الانساني . انه يريد أن يقصر تفكيره على فهم طبيعة ارادة الحياة وطريقة الافادة منها افادة كاملة في التجربة .

وكان اعتقاده الأول هو أنه يستطيع أن يتصور توكيد الحياة الأسمى على أنه تطور الى روحانية أعلى في ارادة الحياة . لكنه حين حاول تنمية هذه الفكرة في خلال دراساته ، اتخذت صورة أخرى . والروحانية الأعلى معناها طبعا كبت الدوافع الطبيعية ، ومطالب الحياة الطبيعية ، وعلى هذا فهي مرتبطة — على نحو أو آخر — بانكار الحياة . وعلى هذا فان التوكيد الأسمى للحياة معناه رفع مضمون ارادة الحياة الى أعلى قوة ممكنة . والانسان يحقق معنى حياته بتوكيد كل ما فيه عن وعى واضح تماما — وحتى دوافعه لبلوغ القوة واللذة .

لكن نيتشه لم يستطع التخلص من التعارض بين ما هو روحى وما هو طبيعى . وبقدر ما يؤكد الطبيعى يتراجع الروحى . وشيئا فشيئا وتحت تأثير المرض العقلى الذى كان يهدده ، أصبح المثل الأعلى للانسان في نظره هو « الانسان الأعلى » ، الذى يؤكد نفسه ظافرا ضد كل مصير ، ويسعى الى تحقيق غاياته دون أن يعير سائر الانسان أى اهتمام .

وقد قدر لنيتشه ، منذ البداية ، في تعقله لمعنى توكيد الحياة ، أن يصل الى صورة أعلى لهذا التوكيد وذلك بأن يحيا الانسان حياة مليئة . انه يريد أن يصنع الى أعلى مجهودات ارادة الحياة ، دون أن يربطها بالكون بأية رابطة . لكن التوكيد الأعلى للحياة لا يمكن أن يكون حيا الا اذا حاول توكيد الحياة أن يفهم نفسه في نطاق توكيد الحياة . وتوكيد الحياة في ذاته ، في أى اتجاه اتجه ، لا يمكن أن يصبح غير توكيد للحياة أقوى ، لا أسمى . ولعجزه عن سلوك طريق محدد ، يدور في دوائر بشكل عنيف كأنه سفينة ربط سكانها ربطا وثيقا .

ولكن نيتشه رغم ذلك أجنل بفريزته من وضع توكيد الحياة فى داخل توكيد العالم ، ومن جعله عن هذا الطريق يتطور الى توكيد أخلاقى أعلى للحياة . ان توكيد الحياة داخل توكيد العالم يعنى الاخلاص للعالم ، لكن ينبج عن ذلك أيضا — على نحو ما — انكار للحياة داخل توكيد الحياة . بيد أن هذا التداخل بين كليهما هو بعينه ما يود نيتشه أن يتخلص منه ، لأن الأخلاق المعتادة يصيبها الاخفاق هناك .

ولم يكن أول من دعا فى الفكر الغربى الى أن يحيا الانسان حياة مليئة . فقد سبقه الى ذلك السنسپاڤيون اليونانيون وغيرهم من بعدهم . بيد أن ثمة بونا شاسعا بينه وبين أسلافه هؤلاء . انهم يقولون بأن يحيا المرء حياة مليئة لأن ذلك يمدهم بالمتعة . أما هو فيفسر ذلك على نحو عميق فيقول ان فى حياة المرء حياة مليئة تمجيدا للحياة نفسها ، وبتعميق الحياة يتحقق معنى الوجود . ولهذا فان العباقرة ذوى الشخصية القوية ينبغى ألا يعملوا الا على تمكين العظمة التى منهم أن تنطلق^(١) .

وأسلاف نيتشه الحقيقيون مجهولون له . ان وطنهم الصين ، ووطن أسلاف اسبينوزا أيضا . ففى تلك البلاد حاول توكيد الحياة أن يصل الى أفكار واضحة عن نفسه . وعند لاو — تسيه وتلاميذه لا يزال هذا التوكيد للحياة ساذجا أخلاقيا . وعند تشوانج — تسيه يصبح تسليما مبتهجا ؛ وعند

(١) ماكس اشترنر Max Stirner (١٨٠٦ - ١٨٥٦) ، واسمه الحقيقى كسبار اشسمت Kaspar Schmidt ، نظر اليه فى الآونة الأخيرة على أنه من أسلاف نيتشه ، نظرا الى كتابه «الفرد وما يملكه» (سنة ١٨٤٥) ، وفيه يؤيد النظرية انفائلة بالأنانية التى لا ترحم . غير أنه ليس فى الواقع كذلك . انه لم يزود أنانيته الفوضوية بأى أساس فلسفى عميق ؛ بل تحدث كمناطقى فحسب ، ولم يرفع فوق مستوى السنسپاڤيين اليونانيين . ولا نجد عنده احتراماً للحياة ذا مسحة دينية ، كما هى الحال عند نيتشه .

لى — تسيه يصبح ارادة السيطرة السرية على الأشياء ؛ وعند يانج — تسيه ينتهى الى كون المرء يحيا حياة مليئة . ان نيتشه مزيج من لى — تسيه ويانج — تسيه ، بعقلية أوروبية . فنحن الأوربيين نحن وحدنا القادرون على انجاب فلسفة البطش والوحشية .

وزرادشت هو فى نظره رمز الأفكار التى كوّنّها فى نفسه ؛ هو بطل الصدق الذى تجاسر على تقرير أن الحياة الطبيعية هى شىء حسن ، وهو العبقرية البعيدة كل البعد عن منحى الفكر اليهودى المسيحى .

وليس نيتشه أبعد عن الأخلاق من شوپنهور . لقد أضله العنصر الأخلاقى فى توكيد الحياة فجعله يعد توكيد الحياة هو ناموس الأخلاق . وبهذا وقع فى المجالات الناشئة عن توكيد الحياة وحده ، كما أن شوپنهور وقع فى المجالات الناشئة عن انكار الحياة وحده . وليس فى ارادة القوة عند نيتشه ما يهين ، كما أنه ليس ثمّ اهانة فى قول شوپنهور بارادة اعدام الذات كما تبدو فى المواضع التى كرسها للكلام عن الزهد فى كتبه . ومما هو جدير بالذكر أن كليهما لم يعيش وفقا لنظرته فى الحياة . فان شوپنهور لم يكن زاهدا ، بل كان رجلا يعرف كيف يعيش عيشة هائلة ، ونيتشه لم يسيطر على الناس ، بل عاش فى عزلة وانفراد .

ان توكيد الحياة وانكارها كليهما أخلاقى الى حد ما ؛ أما اذا مضيا الى غايتيهما فانهما يصبحان غير أخلاقيين . وهذه النتائج التى وصل اليها الفكر المتفائل فى الصين والفكر المتشائم فى الهند ، ظهرت فى أوربا لدى نيتشه وشوپنهور لأنهما المفكران الوحيدان فى هذه القارة اللذان تفلسفا على نحو أولى عنصرى فى ارادة الحياة ، وتجاسرا على سلوك سبل الجانب الواحد ، وكل منهما يكمل الآخر ، ويحكم على الأخلاق فى الفلسفة الأوروبية باضفاء النور من جديد على الأفكار الأخلاقية الأولية المتضمنة فى انكار

الحياة وتوكيد الحياة على السواء . وهى أفكار تركتها الفلسفة مدفونة .
وقد انتهى كل منهما الى ما ليس بأخلاقى بأن استخرج أحدهما نتائج انكار
الحياة واستخرج الآخر نتائج توكيد الحياة ، وبهذا يؤكدان القول بأن
ما هو أخلاقى ليس انكارا ولا توكيدا للحياة ، بل هو مزيج مستمر
من كليهما .

الفصل الحادي والعشرون

مخرج كفاح الغرب إلى نظرة كونية

المفكرون الأكاديميون : سدجوك ، استيفن ، الكسندر ، قنت ،
بولزن ، هيفدنج

أخلاق تكميل الذات ، أخلاف كنت : كوهن ، هرمن
أخلاق تكميل الذات : مرتينو ، جرین ، برادلي ، لوري شيث ،
ورويس

فلسفة الطبيعة والأخلاق • فوييه ، جويو ، لانجه ، اشترن
فلسفة الطبيعة والأخلاق عند ادورد فون هرتمن
فلسفة الطبيعة والأخلاق عند برجسون وتشمبرلن وكيزرلنج
وهيكل

احتضار النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة

ان محاولات الفلسفة النظرية (١) ايجاد أساس للأخلاق في معرفة طبيعة العالم ، أصابها الاخفاق . فشوهد أن الأخلاق القائمة على العلم والاجتماع أخلاق لا حول لها ولا قوة . وعجز شوپنهور ونيثشه عن اقامة مذهب مرض في الأخلاق ، وان كانا أعادا الى التفكير بعض المسائل الأولية فيها : لهذا وجدت الأخلاق نفسها في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر في موقف لا تحسد عليه . لكن احتفظت بشجاعتها واثقة أن في يديها الكفاية من النتائج المسلم بها « علميا » مما يضمن لها البقاء .

(١) =] Spekulatif نسبة الى النظر •

وولدت هذه الثقة سلسلة من الكتب المتشابهة المناحي — معظمها متون أكاديمية في الأخلاق ، يرى أصحابها أن الأخلاق يمكن أن تبني كعقد الجسر على دعامين : احداها الطابع الأخلاقي الطبيعي في الانسان ، والثانية وجدوها في حاجات المجتمع التي تؤثر في النظرة العقلية للأفراد . وحسبوا أن مهمتهم هي ايجاد العقد (مسلمين بإمكان تكملته) في الواقع ، وبنائه بالمواد المتينة المأخوذة من علم النفس الحديث وعلم الحياة وعلم الاجتماع ، وتقسيم التحميل بين الدعامين وفقا لحساب دقيق . بيد أنهم لم يفعلوا أساسا غير إعادة مذهب هيوم بوسائل جديدة .

والكتاب الآتية أسماءهم حاولوا القيام بهذا التكليف للأخلاق الذي يبدأ من وجهة نظر الشخصية الأخلاقية ، وكذلك ذلك الذي يبدأ من وجهة نظر المجتمع : هنرى سدجوك^(١) (١٨٣٨ — ١٩٠٠) ، لسلى استيفن^(٢) (١٨٣٢ — ١٩٠٤) ، صمويل الكسندر^(٣) (١٨٥٩ — ١٩٣٨) ، قلهم فنت^(٤) (١٨٣٢ — ١٩٢٠) ، فريدرش پولزن^(٥) (١٨٤٦ — ١٩٠٨) ، فريدرش يودل^(٦) (١٨٤٩ — ١٩١٤) ، جورج فون جزيكى^(٧)

(١) H. Sidgwick : « منهج الأخلاق » (سنة ١٨٧٤) .

(٢) Leslie Stephen : « علم الأخلاق » (سنة ١٨٨٢) .

(٣) S. Alexander : « النظام الأخلاقي والتقدم : تحليل للنظريات الأخلاقية »

(سنة ١٨٨٩) .

(٤) Wilhelm Wundt : « الأخلاق : فحص عن وقائع الحياة الأخلاقية

وقوانينها » (سنة ١٨٨٧) .

(٥) Friedrich Paulsen : « مذهب فى الأخلاق » (سنة ١٨٨٩) .

(٦) Friedrich Jodl : « تاريخ الأخلاق بوصفها علما فلسفيا » (فى مجلدين ،

الطبعة الثانية ، ١٩٠٦ ، ١٩١٢) .

(٧) جورج فون جزيكى George Von Gizyki : « الفلسفة الأخلاقية

فى عرض مفهوم للجميع » (سنة ١٨٨٨) .

(١٨٥١ — ١٨٩٥) ، هرلد هيفدنج ^(١) (١٨٤٣ — ١٩٣١) وغيرهم . وأعظم هؤلاء الكتاب في الأخلاق أصالة — وهم رغم اختلاف التجربة التي يمدون بها البحث على رباط فيما بينهم — تقول ان أعظمهم أصالة هو لسلى استيفن ، وأرسخهم علما هو قلهم فنت ، وأكبرهم حفا من علم الأخلاق هو هرلد هيفدنج .

وهيفدنج يرد نشأة الأخلاق الى اعتبار يحد من سيادة اللحظة الحاضرة ، فيقول : « ان الفعل يكون خيرا اذا صان جماع الحياة وأعطى امتلاء وحياة لمضمونها ؛ ويكون شرا اذا كان من شأنه أن يضيّق من جماع الحياة بمضمونها » . ويسند هذا الاعتبار غرائز التعاطف التي تجعلنا نشعر باللذة من لذة الآخرين وبالآلم من آلامهم . والغاية من الأخلاق هي الرفاهية العامة .

وبعض هؤلاء الكتاب يلحون في توكيد أهمية الاستعداد الأخلاقي عند الفرد ، بينما غيرهم يقولون ان الأخلاق تتألف خصوصا من مضمونها الذي يهدف الى خير المجتمع . ويشتركون جميعا في أنهم يحاولون أن يمزجوا بين أخلاق الشخصية الأخلاقية وأخلاق المنفعة دون أن يتساءلوا ويفحصوا عن وحدتهما العليا . وهذا هو السبب في أن الفصول التي يعقدونها لمشكلة المبدأ الأساسي في الأخلاق هي أقل الفصول وضوحا وأقلها حياة في مؤلفاتهم . ويشعر المرء أنهم سعداء حينما يتخلصون من هذه الحمأة ويستطيعون أن ينظروا في مختلف وجهات النظر الأخلاقية التي انبثقت في التاريخ ، أو يمكن أن يواجهوا مسائل مفردة في الممارسة الفعلية للأخلاق . وحينما يعالجون مسائل عملية ، فمن الواضح أنهم لا يملكون أي مبدأ

(١) Harald Höffding : « الأخلاق » (سنة ١٨٨٧) وجورج زميل Georg Simmel (١٨٥٨ — ١٩١٨) يتخذ من الأخلاق « العلمية » الحديثة موقفا خاصا في كتابه : « المدخل الى علم الأخلاق » (سنة ١٨٩٢) .

أساسي مفيد للأخلاق . ومواجهتهم للواقع ليس الا تحسسا ها هنا
 وها هناك . والاعتبارات التي يتخذونها أسسا في الحكم تكون حيناً بمعنى ،
 وحيناً آخر بمعنى آخر . ومن هنا فان هؤلاء الكتاب الأخلاقيين يقومون
 مرارا بمناقشات مفيدة حول المشاكل الأخلاقية ، بيد أن تصور الأخلاق
 لا يستمد منهم أى تفسير حقيقى أو أى تعمق . ومعيار الناموس الحقيقى
 للأخلاق هو ما اذا كان يمكن مشاكل الشخصية الأخلاقية والعلاقة بين
 الانسان والانسان من أن تنال حقوقها كاملة ، وهى مشاكل تهمننا كل يوم
 وكل ساعة ، وبواسطتها ينبغى أن نصبح شخصيات أخلاقية . بيد أن هذه
 الكتب الأكاديمية لا تفعل هذا . ولهذا ، فعلى الرغم من أنها تصل أحيانا
 الى نتائج جديرة بالاهتمام ، فانها ليست قادرة على أن تعطى دوافع أخلاقية
 فعالة للفكر في عصرهم .

وهذا التوسط في شكل الأخلاق لم يذهب دون نقد . فقد عارضه في
 ألمانيا ورثة الروح الكنتية مثل هرمن كوهن ^(١) (١٨٤٢ — ١٩١٨)
 وقلهلم هرمن ^(٢) (١٨٤٦ — ١٩٢٢) ، وفي الدول الناطقة بالانجليزية خلفاء
 مذهب الوجدان مثل جيمس مرتينو ^(٣) (١٨٠٥ — ١٩٠٠) ، وفرانسس
 هربرت برادلى ^(٤) (١٨٤٦ — ١٩٢٤) ، وتوماس هل جرين ^(٥)

(١) H. Cohen : «تأسيس كنت للأخلاق» (سنة ١٨٧٧) ؛ «أخلاق الارادة
 الخالصة» (سنة ١٩٠٤) .

(٢) W. Herrmann : «الأخلاق» (سنة ١٩٠١) .

وفي فرنسا حاول شارل رنوفييه (١٨٣٨ — ١٩٠٣) Charles Renouvier
 فى كتابه «علم الأخلاق» (سنة ١٨٦٩) أن يستعيد مذهب كنت فى الأخلاق .

(٣) James Martineau : «أنماط النظرية الأخلاقية» (فى مجلدين ،
 سنة ١٨٨٥) .

(٤) F. H. Bradley : «دراسات أخلاقية» (سنة ١٨٧٦) .

(٥) T. H. Green : «مقدمة فى الأخلاق» (ظهر بعد وفاته، سنة ١٨٨٣) .

(١٨٣٦ — ١٨٨٢) وسيمون لورى ^(١) (١٨٢٤ — ١٩٠٩) ، وجيمس شيث ^(٢) (١٨٦٠ —) .

وعلى الرغم من الاختلاف الشاسع بينهم فى التفاصيل ، فان هؤلاء المفكرين يتفقون فى الامتناع من اشتقاق الأخلاق من الاستعداد الأخلاقى للانسان أو من مطالب المجتمع . ويقولون ان الأخلاق تنشأ كلها من الشخصية الأخلاقية ؛ ولكى تصبح شخصيات أخلاقية فاننا نخرج من أنفسنا ونعمل لصالح المجموع .

وكوهن وهرمن يسعيان للوصول الى أخلاق تكون وحدة منطقية باستعمال المنطق لوضع مضمون فى الأمر المطلق الخاوى عند كنت . ويحاولون أن يتلافوا النقص الموجود فى كتابى كنت : « أساس ميتافيزيقا الآيين » ، و « ميتافيزيقا الآيين » . فكهون يبحث عن أصل الأخلاق فيجده فى الارادة المحضة وهى تتعقل فكرة اخوانه من بنى الانسان وفكرة تجمع الناس لتكوين دولة ، والأنا الأخلاقى يأتى الى الوجود بواسطة هذه العملية المنطقية . والأخلاق التى نصل اليها عن هذا الطريق تتألف من : الأمانة ، التواضع ، الاخلاص ، العدالة ، الانسانية — وتبلغ أوجها فى تصوير الدولة على أنها أسمى مبدعات الروح الأخلاقية . أما أنها نتاج المهارة العقلية وحدها فهذا ما يدل عليه تاريخ ظهورها . ان « الارادة المحضة » تجريد لا يمكن به أن يحرك شىء .

أما قلهم هرمن فانه بدلا من الوصول الى الأخلاق عن طريق الاستنباط ، باستخدام المناهج الأخلاقية المجردة ، فانه يفتح الباب الخلفى للتجربة . انه يرى أن الأخلاق هى « انحناء الفرد أمام قوة شىء صادق فى الفكر

(١) Simon Laurie : «أخلاق العقل» (سنة ١٨٨٥) ، وقد ترجمه الى

الفرنسية Georges Remack سنة ١٩٠٢) .

(٢) James Seth : «دراسة المبادئ الأخلاقية» (ط ٣ ، سنة ١٨٩٤) .

صدقا كليا » . لكن مضمون الأخلاق هذا الذى هو ضرورة من ضرورات الفكر انما نبلغه بأن ينظر بعضنا فى بعض كأنه مرآة له ، وأن نقرر تبعا لذلك أى سلوك يجعل كلا منا يعتمد على الآخر . ولهذا فان فكرة المطالبة غير المشروطة انما تنشأ تلقائيا فى أنفسنا ، ثم تستيقظ وتشعر بهذه الحقيقة وهى أنها تتحدد بمضمونها « من خلال تجربة التبادل بين الناس ، وفى صلة الثقة المتبادلة بينهم » .

ولم يتم هرمن ذلك المذهب فى الأخلاق الفلسفية ، بل وضع له صورة اجمالية كمدخل لمذهب فى اللاهوت لا يقل افتعالا . ونظريته تتشابه ونظرية آدام اسمث فى الطرف الثالث المحايد (١) .

أما مرتينو وجرين وبرادلى ولورى وشيث فيحاولون أن يصلوا الى أخلاق تؤلف وحدة منطقية عن طريق جعل الأخلاق كلها تنشأ عن الحاجة الى تكميل الذات . فمرتينو يتابع خطة ذوى النزعة الأفلاطونية فى كمبريدج فى القرن الثامن عشر ويقول ان الأخلاق هى أن تتعقل أنفسنا على غرار المثل الأعلى للكمال الذى وهبنا الله اياه مع الوجود ، وأن نجعل أنفسنا تتعين وفقا له . أما عند توماس هل جرين وفرنسيس هـ . برادلى وسيمون لورى وجيمس شيث فنرى تأثيرا متفاوتا ليوهان فشته . فالأخلاق عندهم تقوم على هذه الواقعة وهى أن الانسان يود أن يحيا حياته على أعق نقو بوصفه شخصية فعالة ، وعن هذا الطريق يصل الى الاتحاد الحقيقى بالروح اللانهائية . وهذه الفكرة قد أحسن عرضها توماس هل جرين . وفى الوقت نفسه تناول العلاقة بين الحضارة وبين الأخلاق ، ورأى أن كل انجازات النشاط الانسانى ، خصوصا التكميل السياسى والاجتماعى

(١) أنظر ص ١٩٧ .

للمجتمع ليست بشيء في ذاتها ، ولا معنى لها الا بقدر تمكينها للأفراد من بلوغ كمال أوفى للقلب . وهكذا نرى محاولة لتقرير تصور روجي للحضارة — وفي أمريكا كان جوزيا رويس ^(١) (١٨٥٥ — ١٩١٦) يدعو الى هذه الأخلاق القائمة على تكميل الذات .

وهؤلاء المفكرون في سعيهم لتصور الأخلاق في مجموعها على أنها تعنى بتكميل الذات ، أعنى بالسلوك الصادر عن ضرورة باطنة ، يعبرون عن آراء مليئة بالحياة . والاهتمام بالمبدأ الأساسى للأخلاق اهتماما قويا ، وان أدى الى السير في اتجاه ما هو كلى ومجرد ، يجر معه دائما نتائج ذات قيمة عملية ، حتى لو لم يتقدم بذلك حل المشكلة نفسها الى ما بعد حد محدود .

وهؤلاء المفكرون يذهبون في هذا الاتجاه الى حد أن يفهموا أن الأخلاق تؤكد أعلى للحياة ، يتلخص في تعاوننا مع النشاط الذى تريده لنا روح العالم . ويقولون بتصوف الفعل الذى قال به يوهان ج . فشته ، لكن من غير أساسه النظرى .

وهم يدعون من دون حل ، أستغفر الله بل لا يضعون السؤال عن كيف يستطيع التوكيد الأعلى للحياة أن يعطى نفسه مضمونا يتناقض مع مجرى الطبيعة . ويتصورون التوكيد الأعلى للحياة على أنه ايثار ، أى على أنه توكيد للحياة فى داخله يكون انكار الحياة نشيطا . لكن كيف ومن أين أتى هذا التناقض الظاهر ؟ والى أى مدى يعد هذا الاتجاه فى الإرادة الذى يناقض ارادة الحياة الطبيعية ضرورة من ضرورات الفكر ؟ لماذا ينبغى أن يصبح الانسان مختلفا عن العالم من أجل أن يوجد ويعمل فى العالم فى

(١) Josiah Royce : « روح الفلسفة الحديثة » (سنة ١٨٩٢) ؛

« المظاهر الدينية للفلسفة » ط ٤ ، سنة ١٨٩٢) .

انسجام حقيقى مع روح العالم ؟ وما معنى هذا السلوك بالنسبة الى الأحداث التى تقع فى العالم ؟ .

كذلك نشاهد أن أفكار ألفرد فوييه ^(١) (١٨٣٨ — ١٩١٣) وچان مارى جويو ^(٢) (١٨٥٤ — ١٨٨٨) تدور حول تصور الأخلاق على أنها توكيد أعلى للحياة . وكلاهما ينظر الى الأخلاق على أنها تضحية بالذات ، أعنى توكيدا للحياة يتضمن انكارا لها ، ولكنها يتعمقان أكثر من أصحاب أخلاق تكميل الذات من الانجليز والأمريكان وذلك لأنهما يحاولان ادراك الأخلاق داخل فلسفة الطبيعة ، ومن هنا يتناولان مسائل غابت عن أولئك . ومشكلتنا المبدأ الأساسى فى الأخلاق والنظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة تفتحان من جديد ، وعلى نحو أولى مفصل لأول مرة .

وفوييه يتفلسف فى ارادة الحياة على نحو نبيل . يقول ان الأفكار المتجهة الى المثل العليا الأخلاقية التى تأتى الى عقولنا ، ككل أفكارنا بوجه عام ، ليست مجرد أفكار ، بل هى تعبير عن القوى التى تتدافع حيننا ابتغاء جعل الوجود مليئا كاملا ^(٣) . وعلى وجه العموم فانه ينبغى علينا فى هذه المسألة أن نفهم بوضوح أن التطور الذى يحدث الوجود ويحافظ عليه فى مجرى تطور العالم هو من عمل الأفكار — القوى ، ولهذا يفسر فى نهاية التحليل على أنه نفسى . ويبلغ أوجهه فى أفكار الانسان التى تريد

(١) A. Fouillée : «نقد مذاهب الأخلاق المعاصرة» (سنة ١٨٨٣) ؛ «تطور الأفكار — القوى» (سنة ١٨٩٠) ؛ «أخلاق الأفكار — القوى» (سنة ١٩٠٧) .
(٢) Jean Marie Guyau : «الأخلاق الانجليزية المعاصرة» (سنة ١٨٧٩) ؛ «مجملة أخلاق بلا الزام ولا جزاء» (سنة ١٨٨٥) ؛ «لا دينية المستقبل» (سنة ١٨٨٦) . وقد ظهرت ترجمة ألمانية لمؤلفاته فى ٦ مجلدات سنة ١٩١٢ .
(٣) « كل فكرة تتضمن عنصرا اندفاعيا ؛ وليس نم فكرة هى تصور فحسب » .

أغراضها عن وعي واضح . ففي هذا الكائن الأعلى ، ألا وهو الانسان ، يذهب الواقع الى حد أن ينتج مثلا تتجاوز نطاق الواقع ، وبفضلها يتقدم بنفسه . وعلى هذا فان الأخلاق نتيجة تطور العالم . وفكرة تكميل الذات من خلال التضحية بالذات ، وهى الفكرة التى نعانيها داخل أنفسنا على أنها العنصر المستسر فينا ، هى فى الواقع مظهر طبيعى لارادة الحياة . « والأنا » الذى بلغ أعلى مراتب الارادة والتصور العقلى يوسّع ذاته بالاعتداء على الموجودات الانسانية الأخرى . ولهذا فان التضحية بالذات ليست تسليما للذات ، بل مظهرا من مظاهر توسعها (١) . ومن يحل نفسه تحليلا أعمق يتعلم بالتجربة أن أعلى توكيد للحياة يأتى لا بإرادة الحياة الطبيعية وهى تصاعد الى ارادة القوة بل بتوسعها . « الفعل مع الغير كأنك تعيهم فى نفس الوقت الذى تعى فيه ذاتك » .

أما جان مارى جويد ، تلميذ فوييه وصديقه ، فقد حاول فى كتابه « مجمل أخلاق بلا الزام ولا جزاء » أن ينمى فكرة هذا التوكيد الأخلاقى للحياة عن طريق التوسع ، فيقول ان الأخلاق العادية تقف مكتوفة اليدين أمام تلك الشجرة القائمة بين « الأنا » وبين سائر الناس ، ولكن الطبيعة لا تتوقف عند هذه النقطة . ان الحياة الفردية توسعية لأنها حياة . وكما فى ميدان الفزياء تراها تحمل فى داخل نفسها الدافع الى انتاج حياة جديدة مثل ذاتها ، كذلك فى ميدان الروح أيضا تريد أن توسع وجودها بأن تربطها بحياة أخرى مثلها . ان الحياة ليست مجرد أخذ للغذاء ، بل هى انتاج واثمار ، والحياة الحققة ليست مجرد أخذ ، بل هى أخذ واعطاء . والانسان كائن عضوى يعطى من نفسه للغير ؛ وكماله فى أن يبذل من نفسه كل ما يستطيع . وفى هذا اللون من التفلسف نجد أن فكرة هيوم فى التعاطف قد أخذت تعبيراً أعمق .

(١) « شعورنا بنفسنا ينحو منحى الامتلاء بالتوسع فى الغير » .

ولقد عاش فوييه وجوپو معا في نيس Nice ومنتون Mentone وكانا مقعدين ، فحاولا معا أن يحققا التوكيد الأعلى للحياة ، وأن يقوما بالرياضة على نفس الشاطئ وفي نفس السنة التي كان نيتشه فيها يعبر عن توكيده العالى للحياة في كتابه « عبر الخير والشر » . كانا يعرفان كتبه ، وكان هو أيضا يعلم بكتبهما ، لكن لم يعرفهما شخصا (١) .

وفوييه وجويد وصلا الى فلسفته الطبيعية لأنهما كانا يفكران بعمق ، وذلك عن طريق تفلسفهم في الكيفية التي بها تصبح ارادة الحياة أخلاقية . وقد أرادا تصور الأخلاق ، في داخل فلسفة في الطبيعة تؤكد العالم والحياة ، على أنها تعمق لتوكيد الحياة ، وعلى أنها ضرورة من ضرورات الفكر . وفي هذه المسألة يلحقان بركب الواحدين الصينيين وما حاول هؤلاء ، وكذلك اسپينوزا وفشته ، أن يحققوه فأخفقوا ، حاولاه مرة أخرى وهما على ثقة أن فلسفتهم في الطبيعة ستكون أعدل مع تصورهم للوجود الحى من فلسفة أولئك .

لقد أبحرا في النهر المتدافع للتوكيد الأعلى للحياة ، فبدلا جهودا جبارة في التجديف لبلوغ شاطئ الأخلاق . واعتقدا أنهما سيتمكانان من النزول هناك .. بيد أن الأمواج حملتهما بعيدا ، ككل أولئك الذين حاولوا السفارة قبلهم .

أخفقا في بيان أن توكيد الحياة في أعلى صورة يصبح ايثارا أخلاقيا ، بنوع من المفارقة يقوم في طبيعة الأشياء . وهذه القضية التي أرادا بها أن يحولا النظرة الكونية من طبيعية الى أخلاقية ، صادقة فقط بالنسبة الى الفكر الذى يجرؤ على القيام بنفس الوثبة ، لأنه لا يرى امكانية أخرى للوصول الى الأرض غير استعمال الزورق .

(١) عبر فوييه عن رأيه في نيتشه في كتابه : « نيتشه واللاخلاقية » .
وقد بقيت لدينا تعليقات لنيتشه على مؤلفات فوييه وجويو .

وعلى هذا فإن الأخلاق التي نادى بها فوييه وجويو هي تصور حماسي للحياة يرفع الانسان نفسه اليها حينما يتلاءم مع الواقع ، ابتغاء أن يؤكد نفسه ويروضها في العالم وفقا لقيمة أعلى يشعر بأنه يتجسدها . وهكذا نرى أن فوييه وجويو كانا أخلاقيين أوليين مثل شوپنهور ونيثشه . ولكنهما لم يكونا كالأخريين يقومان برحلتها والسكان مربوط بدائرة انكار العالم والحياة أو توكيدهما ؛ بل يسلكان سبيلهما بنظرة واثقة نحو الاتحاد المستسر بين توكيد العالم وتوكيد الحياة وانكار الحياة ، الاتحاد الذي يؤلف التوكيد الأخلاقي للحياة .. لكن هذه الرحلة تمنى بهم بعيدا الى المحيط اللامحدود ، ولا يبلغان الشاطئ أبدا .

ولكى تدرك الأخلاق نفسها على أنها توجيه لارادة الحياة التي هي ضرورة من ضرورات الفكر ، وأن تنمى نفسها الى نظرة كويية أخلاقية ، فعليها أن تتفاهم مع فلسفة الطبيعة . هنالك نجدها تحاول — كما فعل أصحاب النزعة العقلية وكنت والفلاسفة التأمليون — أن تقرأ في العالم معنى أخلاقيا متفائلا في فكرة بسيطة و مفصلة ، أو على الأقل تفعل ما فعل اسبينوزا من اضاء طابع أخلاقي ، على نحو أو آخر ، على الصلة بين الفرد والكون . كذلك هذان الرجلان ، فوييه وجويو ، يتصارعان مع فلسفة الطبيعة ابتغاء أن يستخلصا منها ما يستطيعان أن يبررا به الأخلاق والنظرة الأخلاقية بوصفها غير ذات معنى . ويجسران في الوقت نفسه — وهذا هو العنصر الجديد عندهما — على أن ينظرا نظرة مستقيمة في وجه امكان أن يستحيل تنفيذ ما يحاولانه . ماذا سيحدث للأخلاق والنظرة الكونية اذن ؟ انهما وان كان من الواجب أن يتداعيا ، فانهما باقيتان مع ذلك كما رأى فوييه وجويو .

هل فكرة الخير يمكن أن تدعى لنفسها أى صدق موضوعي ؟ هذا أمر

لا يمكن تفسيره بيقين ، كما قال فوييه في كتابه : « أخلاق الأفكار — القوى » . ولا بد للإنسان في النهاية أن يقنع بأن يفرض على نفسه قبول توكيد الحياة التوسعي الأخلاقي ، لأنه يشعر بأنه هو الشيء الوحيد القادر على أن يجعل الحياة ذات قيمة . فمن حب المثل الأعلى وبفضله ينتصر على كل شك ويضحى بنفسه من أجله ، دون أن يتأثر أو يضطرب مما عنى أن ينتج أو لا ينتج من وراء هذا .

وكتاب جويو بعنوان : « مجمل أخلاق بغير الزام ولا جزاء » ينتهي الى آراء مشابهة ، اذ يقول ان ثمة قوة باطنة تعمل فينا وتدفعنا الى الأمام . فهل نتقدم وحدنا ، أو سيكون للفكرة بعض التأثير على الطبيعة ؟ .. على كل حال فهيا بنا الى الأمام .. « لعل الأرض ، ولعل الانسانية ، تصل ذات يوم الى هدف لا يزال مجهولاً ولكنهما هما اللذان خلقاه . لا يد ترشدنا ، ولا عين ترقبنا ؛ ولقد تكسر السكان منذ أمد ، أو بالأحرى لم يكن هناك أى سكان وعلينا أن نوجده . انها المهمة عظيمة ، وانها مهمتنا .. والأخلاقيون يخترقون محيط الأحداث على سفينة لا قلع لها ولا سكان ، وهم يأملون مع ذلك أن يصلوا ذات يوم الى الشاطئ في مكان ما .

في هذه العبارات ايدان من بعيد باختفاء التفسير الأخلاقي المتفائل للعالم . ولقد جرؤ فوييه وجويو على اطراح هذا التفسير وعلان استقلال الأخلاق من حيث المبدأ ، ولهذا كانا من أعظم المفكرين الذين أسهموا في تصوير ادراكنا للكون .

بيد أنهم لم يتابعا الطريق الذي عشروا عليه حتى النهاية . فبينما جعلنا الأخلاق مستقلة عن كون فعلها مثبت أو لا يثبت أنه مشروع من حيث كونه مهما وفعالاً في مجموع الأحداث العالمية ، فانهما يفترضان وجود نزاع بين النظرة في العالم والنظرة في الحياة ، لم تنتبه اليه الفلاسفة حتى عصرهم .

غير أنهما لم يبحثا طبيعته ، ولم يكشفنا كيف تجرؤ النظرة في الحياة على أن تؤكد نفسها في مقابل النظرة في العالم ، بل وأن تفخر بأنها أكبر أهمية .
انهما يقنعان بأن يتنبأ أن الأخلاق والنظرة في العالم الأخلاقية ستخوض من جديد كالواحات الرائجة ، التي تروىها ينابيع من تحت الأرض ، حتى لو كانت عواصف الشك الرملية قد حولتا الى صحراء — الأرض الواسعة المعرفة العالم الأخلاقية المتفائلة التي أردنا ذات يوم أن نتخذ لنا فيها مسكنا ومقاما . غير أنهما في أعماقهما يأملان ألا يحدث شيء من هذا القبيل .
ولم تتزعزع نهائيا ثقتهم بأن الفلسفة في الطبيعة تتناول طبيعة الموجود على نحو سليم ستصل في النهاية الى الأخلاق والنظرة الكونية الأخلاقية .
ولما كان فوييه وجويو لا يطلبان في بادئ الأمر صدقا فرضيا لنظرتهم الجديدة ، ولا ينميانها على أنها مسألة مبدأ ، فانهما لم يحدثا في الفكر في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الأثر الذي كانا يستحقانه .
والواقع أن عصرهما لم يكن مستعدا لذلك التخلي عن المعرفة الذي كانت مؤلفاتهما تمهد له الطريق .

ويمكن أن نجد سلفا للأخلاق التي دعوا إليها في تلك التي رسم خطوطها ألبرت لانجه Albert Lange في ختام كتابه « تاريخ المادية » (١٨٦٦) وقدمها على أنها مذهبه الأخلاقي . يقول لانجه ان الأخلاق خلق خيالي تقرر سلوكنا وفقا له ، لأننا نحمل في داخل أنفسنا مثلا أعلى . ونحن نرتفع فوق الواقع لأننا لا نجد فيه ما يرضينا . فنحن أخلاقيون لأن حياتنا تحصل بذلك على طابع محدد كذلك الذي نشتناق إليه .. فالأخلاق معناها التحرر من العالم .

كذلك وصل لانجه الى القول بأنه ينتج عن التفلسف المباشر في العالم والحياة نظرة أخلاقية في الكون ، لا كضرورة من ضرورات الفكر ، بل

كضرورة من ضرورات الحياة . لكنه ، كذينك المفكرين الفرنسيين (فوييه وجويو) اطرح الفكرة بدلا من متابعتها حتى في كل مفترضاها وتناجها . وثمة ملحق غريب يكمل أخلاق فوييه وجويو ولائجه ، دون أن يرجع اليهم ، وهو ذلك الذى قام به قلهلم اشترن ، الطبيب فى برلين ، فى بحث فى النشأة التطورية للأخلاق ، لم يثر الا انتباها ضئيلا جدا (١) . يقول : ان طبيعة الأخلاق هى الدافع الى الابقاء على الحياة بدفع كل الهجمات المهينة عليها ، وهو دافع يعانى الفرد من خلاله شعورا بالروابط مع كل الكائنات الحية فى مواجهة هجمات الطبيعة المهينة عليها . كيف نشأت هذه العقلية فىنا ؟ عن طريق هذه الحقيقة وهى أن الكائنات الحية من مختلف الأنواع قد أرغمت خلال ما لا يحصى من الأجيال على الكفاح جنبا الى جنب من أجل البقاء ضد قوى الطبيعة ، وفى محنتهما المشتركة . وقف عداء بعضهم لبعض ، حتى يحاولوا القيام بمقاومة مشتركة ضد الافناء الذى يهددهم ، أو يفنوا جميعا معا . وهذه التجربة ، التى بدأت مع أول وأدنى مراحل وجودهم ، وازدادت وضوحا خلال آلاف الملايين من الأجيال ، قد ميزت نفسية جميع الكائنات الحية . ان كل أخلاق تؤكد للحياة ، ويحدد صفاتها ادراك الأخطار على الوجود التى تشعر بها الكائنات الحياة شعورا مشتركا فيما بينها .

لكم كان قلهلم اشترن أعظم عمقا بكثير من دارون ! كان دارون يرى أن تجربة الخطر الكلى الذى لا يقف ، الخطر على البقاء ، لا يحدث فى النهاية غير غريزة القطيع التى تجعل الأفراد الذين من نفس النوع يتماسكون . أما عند اشترن فان هذه التجربة عينها تنمى ضربا من التضامن مع كل شىء حى . فتسقط الحواجز ، ويشعر الانسان بالتعاطف مع الحيوان ،

(١) Wilhelm Stern : «أساس الأخلاق بوصفها علما وضعيا» .

كما تشعر هي به ولكن بدرجة أقل . فالأخلاق ليست أمرا خاصا بالانسان وحده ، بل يمكن أن ترى أيضا في عالم الحيوان كذلك ، ولكن على صورة أقل كمالا ونموا . والتضحية بالذات تجربة للدافع المتعمق الى المحافظة على النفس . فالخليقة الحية بأسرها ، بالمعنى الايجابي والمعنى السلبي على السواء ، مندرجة في داخل المبدأ الأساسى للأخلاق .

فالأمر الأساسى فى الأخلاق هو اذن ألا نحدث أى ألم لأى كائن حى ، حتى أدنى أنواعه ، اللهم الا اذا اضطررنا الى ذلك دفاعا عن أنفسنا ، وأن نكون مستعدين للقيام ، كلما استطعنا الى ذلك سبيلا ، بعمل ايجابى لصالح سائر الكائنات .

عند فوييه وجويو ، ولانجه تحاول الأخلاق أن تتفاهم مع فلسفة الطبيعة ، لكن دون أن تتجه الى أن تكون كونية . لكنهم وقعوا فى تخلف تاريخى يجعلهم حتى فى ذلك العصر ، ينظرون الى أنفسهم على أنهم ليسوا شيئا أكثر من منظمين لاستعداد الانسان نحو اخوته من الناس ، بدلا من التوسع ليتضمنوا أيضا سلوك الانسان نحو أى كائن حى ونحو الوجود بوجه عام . وهذه الخطوة قد خطاها اشترن .

ولا يستطيع غير المذهب الأخلاقى الذى أصبح كليا وكونيا — أن يقوم بالبحث فى المبدأ الأساسى فى الأخلاق ؛ فمثل هذا المذهب وحده هو الذى يستطيع حقا أن يحاول التفاهم مع فلسفة الطبيعة على نحو مفهوم معقول .

كذلك يحاول ادورد فون هرتمن^(١) (١٨٤٢ — ١٩٠٦) أن يدرج

(١) Eduard von Hartmann : « فلسفة اللاوعى » (سنة ١٨٧٩) ؛

« ظاهريات الوعى الأخلاقى » (سنة ١٧٨٩) .

الأخلاق في فلسفة الطبيعة . وكتابه « فلسفة اللاوعى » يتفق في خطوطه العامة مع أفكار فوييه ؛ أما في مسألة النظرة الى الكون فانه يتخذ مسلكا آخر . فبدلا من أن يمكن الأخلاق ، حين تتفاهم مع فلسفة الطبيعة ، من تجربة الحرية من فلسفة الطبيعة ، يفرض تكييفها معها . وفلسفته في الطبيعة متشائمة . انها تقر بعجزها عن اكتشاف أى مبدأ ذى معنى فى كل ما يحدث فى العالم . ومن هذا يستنتج ، كما استنتج الهنود وشوونيهور ، أن عملية العالم شىء لا بد أن يتوقف . فكل موجود لا بد له تدريجيا أن يدخل فى نعيم عدم الارادة . والأخلاق هى حال العقل التى تعمل لحدوث هذا التطور .

وبلغة غامضة يصور فون هرتمن ، فى نهاية كتابه « ظاهريات الوعى الأخلاقى » فلسفته الأخلاقية المتشائمة على هذا النحو : « ان الوجود فى عالم المادة هو تجسد الألوهية ؛ وعملية العالم هى تاريخ عذاب الاله المتجسد ، وفى الوقت نفسه هى الطريق الى خلاصه هو المصلوب فى الجسد ؛ لكن الأخلاق تعاون لاختصار طريق الآلام والخلاص هذا » .

وهكذا ، بدلا من أن يبين ما هى هذه الأخلاق ، وكيف تفعل ، يحاول أن يبين أن كل المواقف الأخلاقية التى ظهرت فى التاريخ لها جميعا ما يبررها . ويريد أن يسكنها جميعا فى تطور يفضى حتما الى أخلاق متشائمة .

ويؤكد فون هرتمن أن كل مبدأ أخلاقى يكشف عن نفسه فى التاريخ يتغير حينما يبحث عن الكمال القائم قريبا منه . انه يستهلك نفسه ، ثم يخلى طريقه لمبدأ أخلاقى أعلى ينبثق عنه منطقيا . وتلك هى الكيفية التى يعمل بها الشعور الأخلاقى فى الأفراد وفى الانسانية من مبدأ أخلاقى الى آخر حتى يبلغ المعرفة العليا . فمن المبدأ الأخلاقى الأولى الخاص بالانتجاه الى لذة

فردية يمضى خلال المذاهب الأخلاقية التحكيمية والجمالية والعاطفية والعقلية ،
وهي كلها واحدة وذاتية ، حتى يصل الى الأخلاق الموضوعية الخاصة
بالاهتمام بالسعادة العامة . وبعد هذا يمضى الى المبدأ الأخلاقى التطورى ،
مبدأ تطور الحضارة ، وهنا يتعلم كيف يفكر وفقا لخطوط فوق أخلاقية .
ويدرك الفكرة القائلة بأنه بالنسبة الى الاعتبار الأخلاقى هناك شئ أعلى
من سعادة الأفراد والمجتمع ، وهو « النزاع والكفاح من أجل بقاء الحضارة
وارتقاؤها » . وتبعاً للأفكار الشائعة فإن هذا التصور غير الأخلاقى للأخلاق
ينبغى أن ينمى تماما ، حتى ينحل الى أخلاق انكار العالم والحياة .

وبهذه النظرة فى منطق مجرى التطور الأخلاقى أتقد فون هرتمن من
الاحتجاج — كما قد يحدث لمفكر أخلاقى عادى — على أخلاق الحضارة
غير الأخلاقية التى وجدت فى نهاية القرن التاسع عشر . انه على العكس
يعلم أنه يساعد قضية أخلاق التقدم مفهومة فهما صحيحا ، اذا عامل هذا
اللون من الأخلاق باحترام كظاهرة ضرورية ودعا الى تمكينها من أن تعجى
حياتها الكاملة . وتبعاً لذلك فانه يؤكد أننا تعلمنا كيف ننظر الى الأخلاق
التى ترمى الى جعل الناس والشعوب سعداء — على أنها ضرب من
العاطفية ، وينبغى علينا الآن أن نصمم على أن تتعامل مع الأخلاق فوق
الأخلاقية الداعية الى الارتقاء بالحياة والحضارة . وينبغى علينا أن نتعلم
أن ننظر الى كل ما هو ضرورى لنمو الحضارة على أنه خير ، ولم نعد بعد
أحرارا فى التنديد بالحرب باسم الأخلاق . « ان مبدأ نمو الحضارة يرغمننا
على أن نقرر أن كل هذه الاحتجاجات ليست سليمة ، لأن الحروب هى
الوسائل الرئيسية للمضى فى الكفاح بين الأجناس ، أعنى ، عملية الانتخاب
الطبيعى فى داخل الانسانية ؛ وان الاستعداد لخوض الحرب فعلا كان واحدا
من أهم عوامل التربية والتدريب للانسانية فى كل مرحلة من مراحل نمو

الحضارة ، وستكون كذلك أيضا في المستقبل حسبما يتراءى لنا « (١) .
والبؤس الاقتصادي أيضا ، والمنازعات التي تنشب بسببه تشاهدها الروح
الأخلاقية التي تنظر بعيدا الى خدمة غرض أسمى . والآلام التي تعاني في
ظل نظام الأجور ، وهي أكبر بكثير من تلك التي كانت تعاني في ظل نظام
الرق ، هي ضرورية لمجرى الحضارة . فالصراع الذي تثيره هذه الآلام
يخلق قوى وله أثر تربوي تهديبي . ومجرى الحضارة يقتضى قيام أقلية
مميزة تكون حملة لأفكارها . وبهذا فإن الاحسان للفقراء ينبغي أن يمارس
بقدر واعتدال . والحاجة التي تحفز الناس على العمل النشط ينبغي
ألا تنفى من هذا العالم .

وثمة عنصر آخر في مجرى الحضارة هو استيلاء الجنس ذى الحضارة
الأسمى على الأرض كلها ، ولهذا يجب عليه أن يزيد من أفراد قدر
الامكان . ولإثارة الحمية في الاناث من أجل هذه المهمة الملقاة على عاتقهن ،
ينبغي رفع مستوى المرأة عقليا . وهذا يتم بتطعيمهن قدر الامكان بشعور
الوطنية والقومية ، وإيقاظ حسنها التاريخي ، وملئهن بالحماسة لمبدأ
الحضارة الكائن تحت التطور . « ولتحقيق هذا الهدف ، ينبغي أن يجعل
تاريخ الحضارة الأساس في كل تعليم في الفصول الدراسية العالية في مدارس
البنات » (٢) .

من المرغوب فيه اذن القيام بالجهود من أجل كفاية « اصلاح النمط
الانسانى ، والوصول الى ارتقاء الحضارة الذى فيه تصبح روح العالم
شاعرة بنفسها على درجة متزايدة » .

وهكذا نجد أن أدورد فون هرتمن ، في فلسفته في الطبيعة ، وفي فلسفته

(١) «ظاهريات الوعى الأخلاقى» ، ص ٦٧٠ .

(٢) « ظاهريات الوعى الأخلاقى » ، ص ٧٠٠ .

في التاريخ يصل الى تصور فوق أخلاقي للحياة فيه يشرب هيجل مع نيتشه نخب الأخوة ، وفيه تجلس مبادئ اللانسانية والنسبية ، التي تقوم تحت الأخلاق الاجتماعية الحيوية ، على نفس المائدة وعلى هاماتها أكاليل الزهر . كيف ومتى تنتقل الأخلاق فوق الأخلاق الخاصة بالتوكيد المرتقى للعالم والحياة — الى الأخلاق العليا الخاصة بانكار العالم والحياة ، وعلى أى نحو هذا المذهب الأعلى في الأخلاق ، الذي نعمل فيه كمخلصين للمطلق ، يمكن تحقيقه عمليا ؟ — هذا ما لم يستطع فون هرتمن ايضاحه . والالتواءات الغامضة التي يحاول بها ، في الفصول الأخيرة من كتابه ، أن ينتقل من الواحد الى الآخر تمدنا ببرهان حافل على ما في محاولته هذه من منافاة للطبيعة . ان من غير المعقول انشاء فلسفة جسمها هيجل ورأسها شوبنهاور . وباصراره على محاولة ذلك يعترف فون هرتمن بعجزه عن جعل التوكيد المرتقى يصبح أخلاقيا بطريق طبيعي .

وادورد فون هرتمن يفضل مهنة فيلسوف تاريخ الأخلاق على مهنة الأخلاقي . وبدلا من أن يخدم العالم بمذهب أخلاقي في الأخلاق ، يجعله سعيدا باكتشاف مبدأ التقدم المحايث في تاريخ الأخلاق ، وبهذا يساعد على خداع فكر عصره ، الذي كان يحيا حياته في تفاؤل غير أخلاقي ولا روحى . ولا يمكن استخلاص شئ من تاريخ الأخلاق سوى بعض الوضوح فيما يتصل بمشكلة الأخلاق . وكل من يكتشف فيه مبادئ تعد بالتقدم الآلى في التطور الأخلاقي للانسانية يقرأ كذبا هذه المذاهب في الوقائع بسبب تركيبه الخاطيء لهذا التاريخ .

وهنرى برجسون (١) (١٨٥٩ — ١٩٤١) يتخلى نهائيا عن محاولة

(١) Henri Bergson : «المعطيات المباشرة للشعور» (سنة ١٨٨٨) ؛ «المادة والذاكرة : بحث في الصلة بين التجسم والروح» (سنة ١٨٩٦) ؛ «التطور الخالق» (سنة ١٩٠٧) .

انجمع بين فلسفة الطبيعة وبين الأخلاق . وهوستون استيورت تشمبرلن^(١)
(١٨٥٥ - ١٩٢٧) والكونت هرمن كيزرلنج^(٢) (١٨٨٠ - ١٩٤٦)
يبدلون هذه المحاولة لكن دون جدوى .

وبرجسون في فلسفته في الطبيعة لا يمضى الى أبعد من دور الذات
المشاهدة . فيحلل على نحو رائع طبيعة عملية المعرفة . وأبحاثه في أصل
تصورنا للزمان ولأفعال الشعور المرتبطة به علمتنا كيف تفهم مجرى الطبيعة
في واقعها الحي . ويقودنا وراء العلم الذى يقوم على التوكيد والحساب
الخارجى ، فيبين أن المعرفة الحقيقية بالوجود تأتي الينا عن طريق نوع من
الوجدان . والتفلسف معناه تجربة شعورنا بوصفه صدورا عن الدافع الخلاق
الذى يسود العالم . وفلسفة برجسون في الطبيعة لها اذن ارتباط باطن
وثيق بفلسفة فوييه ، بيد أنه لا يرى ما رآه فوييه من ضرورة استنتاج
نظرة في العالم والحياة منها ، بل يقصر نفسه على وصفها من ناحية مشكلة
نظرية المعرفة . ولا يقوم بأية محاولة لتحليل الوعى الأخلاقى . وقد انتظرناه
سنة بعد سنة لكى يتم عمله ، كما قصد هو من غير شك ، بمحاولة تقديم
أخلاق قائمة على فلسفة الطبيعة^(٣) . لكنه اكتفى بأن نمى في صور جديدة
أبدا نظرياته في المعرفة الباطنة للواقع . ولا يهتدى أبدا الى ادراك أن كل
تعمق في معرفتنا بالعالم لا يحرز معناه الحقيقى الا بقدر ما يعلمنا كيف
نفهم ما ينبغى أن نهدف اليه في الحياة ، ويدع أمواج الأحداث تمر ، وكأننا

(١) H.S. Chamberlain : «أسس القرن التاسع عشر» (سنة ١٨٩٩) ؛
«أما نويل كنت» (سنة ١٩٠٥) ؛ «جيته» (سنة ١٩١٢) .
(٢) Graf Hermann Keyserling : «تركيب العالم» (سنة ١٩٠٦) ؛
«يوميات أسفار فيلسوف» (فى جزئين سنة ١٩١٩) ؛ «الفلسفة بوصفها فنا»
(سنة ١٩٢٠) .

(٣) [لم يكن برجسون قد نشر بعد كتابه : «ينبوعا الأخلاق والدين» الذى
سيظهر سنة ١٩٣٢ ، ولكنه غير قائم على فلسفة الطبيعة كما تخيله اشقيتسر
- المترجم] .

نجلس على جزيرة في تيار ، بينما نحن في الواقع مضطرون الى أن نروض أنفسنا فيه على السباحة .

في خلال الحرب كانت دور السينما الألمانية غاصة ، لأن الناس كانوا يفدون لرؤية الأفلام من أجل نسيان الجوع . وفلسفة برجسون تقدم أماننا ، كأنه أحداث حية ، العالم الذى وصفه كنت في صور جدارية لا تتحرك . لكنه لا يفعل شيئا من أجل اشباع الجوع للأخلاق في هذا العصر ، وليس عنده نظرة كونية يقدمها لنا وفيها يمكن أن نجد نظرة في الحياة . ان فلسفته يخيم عليها حال من السلبية والشك .

أما هوستون استورت تشمبرين فيحاول أن يجد نظرة كونية قائمة على أساس فلسفة الطبيعة وتكون في الوقت نفسه أخلاقية . وكتابه بعنوان « امانويل كنت » (١٩٠٥) — وهو في الواقع رحلة خلال المشاكل التى تثيرها الفلسفة والمحاولات محلها — ينتهى الى هذه الفكرة وهى أنه اذا أريد الوصول الى حضارة حقيقية فلا بد من الجمع بين فلسفة جيته في الطبيعة التى تنظر الى التغيير على أنه كائن أبدا وبين مذهب كنت في الواجب . لكنه وجد نفسه عاجزا عن أكمال هذه النظرة الكونية .

وهرمن كيزرلنج ، الذى تأثر بتشمبرلن ، يذهب الى أبعد من برجسون في أهداف فكره . انه يريد أن يصل الى أفكار واضحة ليس فقط فيما يتصل بمعرفة العالم ، بل وأيضا فيما يتعلق بالحياة والعمل في العالم . ومن القمة التى يصعد اليها لا يرى ، مع ذلك ، غير حقول الحكمة ؛ أما حقول الأخلاق فيحجبها الضباب . والفكرة العليا — الى هذا ينتهى في كتابه « تركيب العالم » — هى فكرة الحق ، فنحن نريد أن نعرف ، لأن المعرفة « سواء هى تخدم الحياة الآن أو لا تخدمها ، تتضمن فى داخلها فعلا منعكسا حافلا بالغرض ضد العالم الخارجى » . وفى المعرفة الصحيحة تدخل الروح

الانسانية في علاقات متبادلة مع الكون . والحياة تحمل في داخلها طابعها الحافل بالأهداف .

ويرى كيزرلنج أن من المعقول أن تكون نظرة كبار الرجال في الحياة أعلى من المعايير الأخلاقية المعتادة . ولهذا ليس لنا أن نلوم ليوناردو دافنشى على العمل طواعية في خدمة ملك فرنسا ، فرسوا الأول ، كما عمل من قبل في خدمة آل اسفورنسا Sforza الذين خلعهم فرسوا الأول . « كل العظماء تقريبا يتصفون بالآثرة » . فان من يحصل تجربة الحياة في كل مداها وعمقها وقوتها الروحية ، ويعمل على التبادل مع الكون يصبح الاهتمام بالجنس البشرى أمرا ليس مفروضا عليه ، وانما هو نوع من التخصص .

وفي مقدمة الطبعة الثانية من كتاب « تركيب العالم » (١٩٢٠) ، يقر كيزرلنج بأنه لم يصل الى رأى فيما يتصل بالمشكلة الأخلاقية . وفي كتابه « الفلسفة بوصفها فنا » (١٩٢٠) يرى أن الواجب الأهم في هذا العصر هو « جعل الانسان الحكيم نمطا ممكنا ، وايجاده عن طريق التربية ، واعطاؤه كل مجال وتعريف ضرورى للقيام بنشاطه » .

والانسان الحكيم هو القادر على الصدق ، هو الذى يدع كل نعمات الحياة ترن في داخل نفسه ، ويسعى أن يكون في توافق مع نعمة المفتاح الأساسية القائمة فيه . وليست لديه فكرة صادقة صدقا كليا عن الكون يلقنها للغير . وليس عنده ، حتى لنفسه ، فكرة محددة نهائية ؛ بل عنده فكرة واحدة معرضة دائما للتغيير الى أحسن منها . أما هو فثابت في شيء واحد فحسب ، ألا وهو أنه يريد أن يحيا حياته بتمامها ، وفي تعاون حيوى جدا مع الكون ، وفي الوقت نفسه يجتهد في أن يكون هو نفسه . ولهذا فان توكيد الحياة المخلص الحماسى هو الكلمة الأخيرة لهذا التفلسف في العالم والحياة ..

وهكذا تفر فلسفة الطبيعة أنها لا يمكنها أن تنتج أخلاقا . وتمتد خيبة الأمل مع العقول الأقل . فالواحدية العلمية المعتادة — وعظمتها في أنها حركة أولية نحو الصدق في عصر تعب من الصدق — لا تزال واثقة أنه من نفوذها الى طبيعة الحياة . والى تطور الحياة الدنيا الى حياة عليا ، والى الترابط الباطن بين الحياة الفردية وحياة الكون ، — تقول انه من هذا يمكن الوصول الى الأخلاق . لكن مما يسترعى الانتباه أن ممثلها يسلكون طرقا مختلفة في البحث عن الأخلاق . ويسود التفلسف الأخلاقي لفلسفة الطبيعة العلمية المعتادة خلو من الفكر ومن الخطة لا يتصور . وكثير من أنصارها يخلق أمام أعينهم تصور للأخلاق يقرب بينها وبين تصور العالم الى درجة التوحيد بينهما ، وهو تصور على صلة قربي بتصور الرواقية واسبينوزا . وهناك آخرون ، تأثروا بنيتشه ، تراودهم فكرة أن الأخلاق الحققة هي توكيد للحياة أرسقراطى راق ، ولا شأن لها بمطالب الأخلاق الاجتماعية « الديمقراطية » (١) . وفريق ثالث ، منه يوهانس أونولد Johannes Unold في كتابه : « الواحدية ومثلها العليا » (١٩٠٨) يحاولون أن يربطوا بين فلسفة الطبيعة والأخلاق على نحو يجعلهم ينظرون الى النشاط الانساني الموجه الى الغايات الاجتماعية على أنه الغاية النهائية لتطور العالم العضوى . وهناك أيضا فلاسفة طبيعيين علميون يسرهم أن يستخرجوا مما ينظر اليه عادة على أنه أخلاقي — مذهباً في الأخلاق يقره الجميع وأن يجدوه قدر ما يستطيعون ويرفعوه الى نتاج فلسفة في الطبيعة . وفي كتاب « لغز الكون » (١٨٩٩) الذى ألفه ارنست هيكل Ernst Haeckel (١٨٣٤)

(١) من هذا الرأى أوتوبراون Otto Brauni في بحثه بعنوان : «الواحدية والأخلاق» فى المجلد الذى صدر بعنوان : «الواحدية كما يعرضها أنصارها» (باشراف ارتور دروز Drews ؛ ج١ ، سنة ١٩٠٨) . وقد تبدى فقر هذه الأخلاق حينما حاول المشرف على اصدار هذا المجلد أن يبين مضمونها .

— ١٩١٩) عرض لأخلاق من هذا القبيل موضعها في قصر فلسفة الطبيعة موضع المطبخ . وتقرر أن المبدأ الأساسى لنظرية الأخلاق الواحدة هو تبرير يسوى بين الأثرة والايثار ، ويزود بالتوازن بينهما ، فكلاهما من قوانين الطبيعة : فالأثرة تعمل على المحافظة على الفرد ، والايثار يعمل على المحافظة على النوع . وتلك « القاعدة الذهبية للأخلاق » يقال انها ذات أهمية مساوية لأهمية القاعدة التى يقال ان المسيح وسائر المفكرين الأخلاقيين قبله قد نادوا بها حينما طالبوا أن نحب جيراننا كما نحب أنفسنا . لقد صبَّ اسپنسر بالماء باسم المسيحية (١) .

* * *

ان تطور الفكر المحتوم قد أفضى اذن الى أن فلسفة نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين اما أنها تتقدم الى نظرة كونية فوق أخلاقية ، أو تحيا بين أنقاض أخلاقية . وما حدث فى الفلسفة النظرية الألمانية العظيمة التى وجدت فى مستهل القرن التاسع عشر كان استهلالا لخاتمة المسرحية الدرامية . ففى تلك الفلسفة كان ثمة نظرة كونية تحاول أن تجد لها أساسا فى فلسفة الطبيعة النظرية ، وبعقليتها هذه أصبحت فوق أخلاقية كما اعترف بذلك هيجل . وبعد ذلك ظن أن الأخلاق قادرة على تقديم تصور علمى لنفسها ، بفضل النتائج التى وصل اليها علم النفس وعلم الحياة وعلم الاجتماع ، لكن بقدر ما تقوم بهذا العمل تتناقص طاقتها . وبعد هذا حينما أصبحت فلسفة الطبيعة المتفككة مع المشاهدة العلمية للطبيعة هى وحدها الفلسفة الممكنة ، بفضل نمو العلم وما طرأ على التفكير من تغيير فى باطنه ، كان على الأخلاق مرة أخرى أن تقوم بمحاولة جدية كى تجد أساسا فى

(١) [تشبيهه مأخوذ من لغة : الوسكى بالماء أو بالصودا ماركة مسيحية ا .

واسپنسر هو هربرت اسپنسر - المترجم] * .

فلسفة الطبيعة موجهة الى الكون ، لكن فلسفة الطبيعة لا تستطيع أن تعطي للحياة معنى غير ترقية الحياة وتكميلها . ومن هنا كان على الأخلاق أن تناضل كي تدرك ترقية الحياة وتكميلها على أنها أمر يدخل في ميدان الأفكار الأخلاقية ، وهذا ما يسعى اليه الفكر الأحدث دون أن يبلغ هذا الهدف ، على خطوط تطور لا يمكن غالبا التوفيق بينها .

وكلما اعتمدت الأخلاق — بطريقة ما — على فلسفة الطبيعة لايجاد النظرة الكونية الأخلاقية المثقنة التي يفهم اليها العصر ، فانها ترتطم بها على نحو أو آخر . فهي اما أن تحاول أن تظهر بمظهر الترقية الطبيعية للحياة ، وبهذا تغيّر من طابعها فلا تصبح بعد أخلاقا حقا وفعلا . أو تتنازل وتتخلى ؛ وحينئذ فاما أن تترك الميدان خاليا جدا للنظرة الكونية فوق الأخلاقية ، كما هو الشأن عند كيزرلنج ؛ واما أن تترك فلسفة الطبيعة والمسائل الأخلاقية معها في سلام ، كما هي الحال عند برجسون .

وهكذا انكسفت شمس الأخلاق في هذا العصر . واندفعت فلسفة الطبيعة كجدار من السحاب . وكما يغمر الفيضان بما يحمله من خرائب الروجِ والحقول ، فكذلك طغت على عقولنا طرائق التفكير فوق الأخلاقية وغير الأخلاقية ، فأحدثت تخريبات مروعة جدا دون أن يتبين أحد بوضوح معنى هذه الكارثة ، أو يعي شيئا أكثر من أن روح العصر قد سلبت كل المعايير الأخلاقية قوتها .

وفي كل مكان تنمو فكرة لا أخلاقية عن الحضارة . والجماهير تستريح الى نظرية نسبية كل المعايير الأخلاقية وفكرة عدم الانسانية . والايان بالتقدم — وقد تجرد من كل التزام يتعلق بممارسة الارادة الأخلاقية — يعاني عملية تخارج يتزايد سنة بعد سنة ، حتى لم يعد أكثر من واجهة خشبية تحجب التشاؤم خلفها . أما أننا وقعنا في التشاؤم فيدل على ذلك

هذه الحقيقة وهي أنه لم تعد ثم مطالبة بالتقدم الروحي للمجتمع وللإنسانية، مطالبة جدية صادقة . لقد أسلمنا أنفسنا الى هذا المصير ، مصير أن نضطر الى الابتسام الساخر من الآمال العريضة التي حلمت بها الأجيال السابقة ، وكأقنا لسنا بحاجة الى تفسير هذا الأمر . ولم يعد ثم بيننا توكيد صادق للعالم والحياة ينزل الى أعماق الطبيعة الروحية للإنسان . ومنذ عشرات السنين والتشاؤم المستتر يستهلك نفوسنا .

لقد أسلمنا الى الأحداث وعقولنا عاجزة لأنها لم تعد تملك مثالا عليا أخلاقية صادقة ، وها نحن نعاني انهيار الحضارة المادية والروحية على السواء .

ان العصر الحديث ، بإيمانه بفلسفة أخلاقية متفائلة ، قد أصبح قادرا على التقدم العظيم نحو الحضارة . لكن لما كان فكره عاجزا عن أن يبين أن هذه الفلسفة قائمة على أساس طبيعة الأشياء ، غصنا ، عن وعى أو دون وعى ، في حال ليس لنا فيه أية نظرة كونية على الاطلاق ، حال من التشاؤم ومن فقدان كل عقيدة أخلاقية ، حتى أصبحنا على بتات الدمار التام .

لم ينتبه الناس مقديا لافلاس الفلسفة الأخلاقية — المتفائلة ، كما لم ينتبهوا مقديا للافلاس المالى الذى أصاب دول أوروبا . لكن كما أن هذا الافلاس المالى قد كشف عنه شيئا فشيئا التدهور المستمر فى قيمة الأوراق النقدية المصدرة ، كذلك ينكشف افلاس الفلسفة الأخلاقية — المتفائلة عن طريق التدهور المستمر فى قوة المثل العليا العميقة الصادقة للحضارة .

الفصل الثاني والعشرون

الطريق الجديد

لماذا لا يمكن المضي بالنظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة الى نتيجة
منطقية

النظرة في الحياة مستقلة عن النظرة في العالم .

ان عظمة الفلسفة الأوربية ترجع الى كونها اختارت النظرة الكونية الأخلاقية — المتفائلة ؛ وضعفها مصدره أنها تخيلت دائما أنها وضعت هذه النظرة على أساس متين ، بدلا من أن توضح لنفسها صعوبات ذلك . والمهمة الملقاة على عاتق جيلنا هي السعي بتفكير عميق الى الوصول الى نظرة كونية صادقة ثمينة ، ووقف العيش دون فلسفة في الحياة على الاطلاق .

ان عصرنا يخبط في كل اتجاه دون معنى ، كفرس كبا في سوجه . وهو يحاول باجراءات خارجية وتنظيم جديد أن يحل المشاكل العويصة التي ينبغي عليه أن يواجهها ، لكن عبثا . فالفرس لن يستطيع النهوض من جديد الا اذا نزعنا عنه سرجه ومكناه من أن يرفع رأسه . وعالمنا لن ينهض على قدميه الا اذا آمن بهذه الحقيقة وهي أن الخلاص لا يمكن أن يوجد عن طريق الاجراءات الفعالة ، بل لابد أن يجيء عن طريق أساليب جديدة في التفكير .

لكن الأساليب الجديدة في التفكير لا يمكن أن توجد الا اذا قامت نظرة جديدة في الحياة ، صادقة وثمينة ، فرضت سحرها على الأفراد .

والنظرة الكونية المفيدة هي الأخلاقية المتفائلة . وتجديدها واجب ملقى علينا . فهل نستطيع أن نثبت أنها صادقة ؟
وفي كفاح المفكرين الذين ظلوا طوال قرون يجهدون أنفسهم في اثبات صدق الفلسفة الأخلاقية المتفائلة ، واستسلموا لوهم سرعان ما تبدد ، وهم أنهم أفلحوا في ذلك — ظهرت المشكلة التي تعيننا هنا في خطوط ازدادت وضوحا . وقد أصبحنا الآن في وضع يمكننا من أن ندرك لماذا لم تفض هذه الطرق — وان بدا أنها حافلة بالآمال — الى شيء ، ولا يمكن أن تفضي الى شيء . وبالتأمل في المشكلة التي تعيننا على أساس هذا الفهم سنتجنب الطرق غير المعبّدة وفتتزم الطريق الوحيد الممهد .

والنتيجة العامة للمحاولات التي تمت حتى الآن هي أن التفسير الأخلاقي المتفائل للعالم ، الذي كان من المرجو بواسطته أن توضع النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة على أساس متين ، لا يمكن استخلاص نتائج منه . لكن كم هو منطقي وطبيعي أن نغم معنى الحياة ومعنى العالم لمفتاح واحد ! وكم يدعونا الطريق لتفسير وجودنا وفقا لطبيعة الكون ومعناه ! انه يصعد طبيعيا الى قمة التلال حتى ان المرء ليعتقد أنه يقود الى أعلى درجات المعرفة . لكنه في صعوده يتحطم أمام الهاوية .

والاعتبار القائل بأن معنى الحياة الانسانية يجب أن يدرك داخل معنى الكون هو اعتبار واضح للفكر الى درجة أنه لا يتحول عن الطريق بسبب الاخفاق المتواصل الذي كان نصيب كل المحاولات في هذا الاتجاه . غير أنه يستخلص من ذلك أن الفكر لم يعالج المشكلة العلاج الصحيح . ولهذا لجأ الى همسات نظرية المعرفة ، وحاول أن يغض من شأن حقيقة العالم من أجل العمل معه على نحو أوفق . فعند كنت ، وفي الفلسفة التأملية ، وفي كثير من ألوان الفلسفة الشعبية « الروحانية » التي شاعت حتى اليوم ،

احتفظت بأملها في بلوغ الهدف بنوع من المزج بين المثالية الاستمولوجية والمثالية الأخلاقية . ومن هنا فان فلسفة المتون الأكاديمية تهاجم التفكير العبقري الذي يحاول أن يصل الى نظرة كونية قبل أن يعمده كنتت بالنار والروح القدس . بيد أن هذا أيضا مسلك لا غناء فيه . والمحاولات الخداعة الماكرة لايجاد نظرة في الكون ذات معنى أخلاقي متفائل لم يكن لها من النجاح حظ أكبر من المحاولات الساذجة . وما يحاول تفكيرنا أن يعلنه على أنه معرفة ليس شيئاً غير تفسير للعالم لا مبرر له .

وقد ذاد الفكر عن نفسه ، ضد الاقرار بهذا ، بأن اعتصم بشجاعة اليأس ، لأنه خشى أن نفسه في هذه الحالة دون أية فكرة عما ينبغي فعله في مواجهة مشكلة الحياة . ما هو المعنى الذي نستطيع أن نعطيه للحياة الانسانية ، اذا كان علينا أن نتخلى عن كل دعوى لمعرفة معنى العالم ؟ ومع ذلك فثمة أمر واحد بقى على الفكر أن يقوم به ، وهو أن يكيف نفسه للوقائع .

وعدم جدوى محاولة ايجاد معنى للحياة داخل معنى الكون يستبين أولاً عن طريق هذه الواقعة وهي أنه في مجرى الطبيعة ليس ثمة غائية يمكن أن تتدخل فيها أفعال الناس ، وأفعال الانسانية في مجموعها . فعلى جرم صغير من بين ملايين الأجرام السماوية كان يعيش لزمان قصير كائنات انسانية . الى متى يستمرون في الحياة ؟ ان أى خفض أو ارتفاع في درجة حرارة الأرض ، وأى تغير في ميل محور جرمهم ، وأى ارتفاع في مستوى المحيط ، أو أى تغيير يطرأ على تركيب الجو — يمكن أن يقضى على وجودهم . أو لعل الأرض أن تسقط صريعة لبعض الكوارث الكونية ، كما سقط كثير من الأجرام السماوية . ونحن جاهلون كل الجهل بأهمية أنفسنا بالنسبة الى الأرض . فكيف يحق لنا اذن أن نحاول أن ننسب الى الكون

اللامتناهى معنى نحن الهدف منه ، أو يمكن تفسيره وفقا لوجودنا ؟ ١٧ .
ولكن ، مع ذلك ، فليس عدم التناسب الهائل بين الكون وبين الانسان
هو الذى يجعل من المستحيل علينا أن نجعل لأهداف الانسانية مكانا
منطقيا بين أهداف الكون . ومثل هذه المحاولة لا فائدة لها مقدما لأننا
نخفق فى الكشف عن أية غاية عامة فى مجرى الطبيعة . وكل ما نجده من
غائية فى العالم فليس الا فى أحوال مفردة .

وفى انتاج صورة معينة من صور الحياة والمحافظة عليها ، تفعل الطبيعة
أحيانا عن غائية على نحو رائع . لكنها لا تبدو أبدا عازمة على جمع هذه
الأحوال الفردية ، ذات الغائية الموجهة الى موضوعات مفردة ، جمعها فى
غاية جامعة . وهى لا تقوم أبدا بتمكين الحياة من التضافر مع حياة أخرى
لتكوين حياة جامعة . انها قوة خلاقه رائعة ، وفى الوقت نفسه هى قوة
مدمرة بغير هدف . وانا لنواجهها ونحن فى ارتباك بالغ . الملئ بالمعنى فى
داخل الخالى من المعنى ، والخالى من المعنى فى داخل الملئ بالمعنى : تلك
هى طبيعة الكون الجوهرية .

والفكر الأوربى حاول تجاهل هذه الحقائق الأولية . بيد أنه لم يعد
فى وسعه الآن أن يستمر فى ذلك ، ولا جدوى من محاولته . فالحقائق قد
أنتجت نتائجها فى صمت . وبينما النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة لا تزال
شائعة بيننا اليوم كأنها عقيدة ، فاننا لسنا نملك بعد التوكيد الأخلاقى
للعالم والحياة الذى ينبغى أن ينشأ عنها . بل استولى علينا التشاؤم والارتباك
دون أن نعرف بأننا لا نفهم شيئا عن العالم ، وبأننا محوطين بالغاز كاملة .
ولقد أصبحت معارفنا متشككة .

وكما أن الفكر قد مكّن النظرة الكونية والنظرة فى الحياة أن تعتمد

كل³ منها على الأخرى ، فقد كانت نتيجة ذلك أننا سقطنا فريسة نظرة متشككة في الحياة . لكن هل انجرت النظرية في الحياة بالنظرية الكونية بحيث أنه اذا لم يمكن الاحتفاظ بالأخيرة فوق سطح الماء فلا بد للأولى أن تفوض معها في الأعماق ؟ ان الضرورة تحتم علينا أن نقطع جبل الجبر وأن نحاول أن ندع النظرية في الحياة تستمر في سيرها المستقل .

وهذه المناورة ليست مفاجئة كما قد يخيل . فبينما الناس يسلكون سبيلهم وكأن النظرية في الحياة التي يقولون بها قد استمدت من النظرية الكونية ، كانت العلاقة بين كليهما على العكس تماما ، فان نظرتهم الكونية استمدت من نظرتهم في الحياة . وما قدموه على أنه نظرتهم في العالم ، كان تفسيراً للعالم في ضوء نظرتهم في الحياة .

ولما كانت النظرية في الحياة التي يقول بها الفكر الأوربي نظرة أخلاقية متفائلة ، فنفس الطابع تسبب الى النظرية في العالم رغم مجافاة ذلك للحقائق . ودون اقرار بذلك ، استولى التفكير المتمنى على المعرفة . كانت النظرية في الحياة ترتجل ، والنظرية في العالم تنشدها ما يرتجل . وهكذا لم يكن الاعتقاد أن النظرية في الحياة مستمدة من النظرية في العالم الا حديث خرافة . وهذه السيطرة التي للمعرفة قد حللها كنت تحليلاً منظماً بعد أن كانت تعالج من قبل على نحو ساذج . فمذهبه في « مصادرات العقل العملي » يعنى أن الارادة تطالب بأن تكون لها الكلمة القاطعة في الأحكام التي تطلقها النظرية في العالم . غير أن كنت أفلح في ترتيب الأمر بمهارة بحيث لا تفرض الارادة سلطانها على المعرفة ، بل تتلقاه منها هبة حرة ، ثم تستفيد منه في عبارات دقيقة مختارة . انها تسلك كأن العقل النظرى دعاها الى تقديم حقائق ممكنة مزودة بالواقع المتصل بالحقائق التي هي ضرورات الفكر .

وعند فشته نرى الارادة تملئ نظرتها الكونية على المعرفة دون أدنى مراعاة لقنون الدبلوماسية .

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر أمكن أن يميز في العلم الطبيعي ميل الى عدم مطالبة الفلسفة بأن تتكيف بالضرورة مع الحقائق المقررة علميا . فالمعتقدات الثمينة في النظرة الكونية التقليدية اعترف بصوابها ، حتى لو لم ييسر التوفيق بينها وبين المعرفة المقررة عن العالم . وبعد نشر محاضرات دى بواريمون (١٨١٨ — ١٨٩٦) Du Bois-Raymond بعنوان : « في حدود معرفتنا بالطبيعة » (١٨٧٢) ، بدأت بعض المدارس العلمية ترى أنه من حسن السلوك أن يقر الانسان أنه غير مختص في شئون النظرة الكونية هنالك بدأ ينمو مذهب يمكن أن يسمى باسم المذهب الحديث في ازدواج طبيعة الحقيقة . وهذا المذهب اعتنقته « رابطة كبلر » Keplerbund التي تأسست في سنة ١٩٠٧ من ممثلين للعلم الطبيعي ، وقد ذهب رجالها الى حد الاقرار بأن العلم الطبيعي يقبل الأحكام الثمينة التي تقول بها الفلسفة الشائعة في الحياة ، حتى لو عبر عنها في صيغ قدمتها السلطة الكنسية . وهذا المذهب الجديد في ازدواج طبيعة الحق عبرت عنه فلسفيا نظرية رسوخ « الأحكام التقويمية » . وعن طريق هذه النظرية حاول ألبرشت رتشل (١٨٢٢ — ١٨٨٩) Albrecht Ritschl ومن قلدوه أن يؤيدوا صدق نظرة دينية في الحياة الى جانب نظرة علمية فيها . واذا بأغلبية ذوى النزعات الدينية يتعلقون بهذه النظرية ، الى القدر الذي به كانوا يؤلفون جماعة مفكرة . وبعد ذلك جاءت الفلسفة البرجماتية عند وليام جيمس (١٨٤٢ — ١٩١٠) William James ، وفيها تقرر الارادة — على نحو نصفه ساذج ونصفه ساخر — أن كل معرفة تقول بها نظرتها الكونية انما هي مستمدة منها ، أعنى من الارادة . وهكذا أصبح من الحقائق أن التقريرات الثمينة التي قالت بها الفلسفة ترجع الى الارادة المسوقة باعتمادات ثمينة ، وهي حقيقة اعترف بها منذ

عهد كنت من جانب الاتجاهات المختلفة كل الاختلاف . والصدمة التي
انتابت الشعور بالصدق ، المصاحب لهذا التفسير للعالم — ذلك التفسير
الذي لم يعد ساذجا بل نصف واع ماكر — هذه الصدمة تلعب دورا حاسما
في عقلية هذا العصر .

لكن ما الداعي الى المضى في هذه العملية القذرة ؟ ولماذا نصرّ على ابقاء
المعرفة عبدة للارادة عن طريق نوع من البوليس السرى الدنيء ؟ ان كل
نظرة في العالم تستنبط على هذا النحو لا بد أن تكون شيئا بأئسا . فلنمكن
الارادة والمعرفة من اقامة علاقة مشرّفة لكليهما .

وما كان يسمى حتى ذلك الحين باسم النظرة الكونية (أو النظرة في
العالم) ينطوى على أمرين : نظرة في العالم ونظرة في الحياة . وطالما كان
من الممكن التعلل بوهم أن كليهما على وفاق وتكمّل الواحدة الأخرى ،
فلم يكن ثم ما يمكن أن يقال ضد هذا المزج . أما الآن ولم يعد من الممكن
اخفاء ما بينهما من اختلاف، فقد صار لزاما التخلي عن التصور الواسع
للنظرة الكونية التي تتضمن عضويا في داخلها النظرة في الحياة . ولم يعد
ممكنا المضى في الاعتقاد الساذج بأننا نستمد نظرتنا في الحياة من نظرتنا
في العالم ، أو في رفع نظرتنا في الحياة — بطريقة خفية — الى نظرة في
العالم . اننا نقف عند نقطة تحول الفكر . وقد أصبح من الضروري القيام
بفعل تقدي يكتسح كل ألوان السذاجة وعدم الأمانة . وينبغي علينا أن
نقرر جعل تصورنا للحياة مستقلا عن تصورنا للعالم وأن نصل الى تفاهم
مستقيم فيما بينهما . وعلينا أن نقر بأنه لما كانت نظرتنا في الحياة مؤلفة
من معتقدات قائمة في ارادتنا للحياة الكنها لم تؤيدها معرفة العالم ، فقد
مكنها من الذهاب الى ما بعد المعرفة المختلفة التي تؤلف تصورنا للعالم .
وهذا التخلي عن النظرة الكونية بالمعنى القديم — أى بمعنى نظرة

كونية واحدة كاملة في نفسها — يعنى تجربة أليمة بالنسبة الى الفكر . اننا نصل بذلك الى ثنائية نحن نتمرد عليها بالغريزة في كل الحظة . لكن لا مناص من أن ندعن للوقائع . و ارادتنا الحياة ينبغى عليها أن تكيف نفسها للحقيقة غير المعقولة ألا وهى أنها عاجزة ، بمعتقداتها الثمينة ، أن تكتشف نفسها من جديد في ارادة الحياة المتعددة الألوان المتحققة في العالم . لقد أردنا أن ننشئ لأنفسنا فلسفة في الحياة مستمدة من مواد للمعرفة جمعناها من العالم . بيد أنه قدر علينا أن نعيش عن طريق معتقدات تجعلها الضرورة الباطنة جزءا من فكرنا .

في النزعة العقلية القديمة حاول العقل أن يبحث في العالم . وفي النزعة العقلية الجديدة ينبغى عليه أن يجعل من واجبه أن يبلغ الوضوح فيما يتعلق بارادة الحياة القائمة فينا . وهكذا تعود الى تفلسف أولى يعنى مرة أخرى بمسائل النظرة في العالم ، والنظرة في الحياة كما تؤثر في الناس مباشرة ، ويسعى كى يعطى أساسا سليما للأفكار الثمينة التى نجدها في أنفسنا وأن يجعلها حية . اننا نأمل من جديد أن نبلغ توكيدا أخلاقيا للعالم والحياة عن طريق تصور للحياة يعتمد على نفسه وحدها ويحاول أن يصل الى تفاهم مباشر مع المعرفة التى الديننا عن العالم .

الفصل الثالث والعشرون

أسس التفاؤل تؤمنها إرادة الحياة

النتيجة المتشائمة للمعرفة

توكيد العالم والحياة الخاص بإرادة الحياة

ينبغي على الفكر أن يحقق لنا أمرين : فيجب عليه أن يقودنا من التوكيد الساذج الى التوكيد المتعمق للعالم والحياة ، ويجب عليه ثانيا أن يمكننا من المضى من الدوافع الأخلاقية البحتة الى أخلاق هى ضرورة من ضرورات الفكر .

والتوكيد المتعمق للحياة والعالم يتلخص فيما يلى : أن تكون لدينا ارادة الاحتفاظ بحياتنا وبكل أنواع الوجود التى يمكننا أن نؤثر فيها ، وأن نرفعها الى أعلى قيمة . وهو يتطلب منا أن نتعقل كل المثل العليا الخاصة بالتكميل المادى والروحى لأفراد الانسانية وللمجتمع وللانسانية بوصفها كلا ، وأن نجعلها تؤثر فينا من أجل العمل قدما بأمل راسخ . انه لا يسمح لنا بالانسحاب الى داخل ذواتنا ، بل يأمرنا أن نهتم بكل ما يجرى حولنا اهتماما حيا ، فعلا قدر الامكان . ان احتمال حالة من القلق عن طريق صلتنا بالعالم ، بينما نستطيع أن نتم بالراحة اذا انطوينا على أنفسنا — ذلك هو العبء الذى يلقيه على عاتقنا التوكيد المتعمق للحياة والعالم . اننا نبدأ سبيلنا فى الحياة بتوكيد برىء للعالم والحياة . وارادة الحياة فىنا تلقى فى روعنا أن هذا هو الطبيعى . لكن لما يستيقظ الفكر فيما بعد ،

تنبثق المسائل التي تجعل مشكلة مما كان قبل ذلك أمراً مفروغاً منه مسلماً .
أي معنى تعطيه للحياة ؟ وماذا تنوى أن تفعل في الدنيا ؟ وإلى جانب هذه
المسائل نجد أنه حينما نبدأ محاولة التوفيق بين المعرفة و ارادة الحياة ، فان
الوقائع تقف في الطريق بإيحاءات داعية الى الحيرة والارتباك . ان الحياة
— فيما يقولون — نغرينا بألاف الآمال ، بيد أنها لا تكاد تحقق منها أملاً
واحداً . والأمل المتحقق غالباً ما يكون خيبة أمل ، لأن اللذة المستتقة هي
اللذة حقا ؛ أما اللذة المتحققة فيتسرب فيها مضادها . ان الجزع وخبية
الأمل والألم هي حظنا في الفترة القصيرة التي تمضي من دخولنا الحياة الى
الخروج منها . وما هو روحى هو في حال مخيفة من التوقف على طبيعتنا
الجسمانية . ووجودنا تحت رحمة أحداث لا معنى لها يمكننا أن نقضى عليه
في أية لحظة . ان ارادة الحياة تعطينا دافعا الى العمل ، بيد أن العمل يبدو
كأنى أريد أن أحرث البحر ، وأن أبذر في الحفّر . ماذا جنى الذين عملوا
قبلى ؟ وأي معنى لما بذلوه في سلسلة أحداث العالم التي لا تنقطع ؟ ان
ارادة الحياة ، بكل وعودها الوهمية ، لا تعنى الا تضليلى لاطالة وجودى ،
وتمكنين كائنات أخرى من الدخول في الوجود قدر لها نفس الحظ البائس
الذى قدر لى ، بحيث تستمر اللعبة الى غير نهاية .

فالاكتشافات في ميدان المعرفة التي تحرزها ارادة الحياة حينما تبدأ
التفكير كلها تدعو الى التساؤم اذن . فام يكن عرضاً أن كانت كل النظرات
الكونية الدينية ، ما عدا الصينية ، ذات لهجة متشائمة بدرجة متفاوتة ،
وتدعو الانسان الى ألا يرجو شيئاً من وجوده في هذا العالم .
من ذا الذى سميننا من استخدام الحرية المهيأة لنا ، واطراح عبء
الوجود عنا ؟ كل انسان يفكر يآلف هذه الفكرة . ونحن ندعها تشبث بأعماق

نقوسنا أكثر مما يخيل إلنا بعضنا لبعض ، لأننا مهمومون بمعضلات الوجود أكثر مما نبدى ذلك للآخرين .

ماذا يحملنا — طالما كنا بعقل سليم نسبياً — على نبذ فكرة القضاء على أنفسنا ؟ شعور غريزى ينفرنا من هذا الفعل . ان ارادة الحياة من الحقائق التشاؤمية التى تكشف عنها المعرفة . وان احتراماً غريزيا للحياة ليكنم فينا ، لأننا ارادة حياة .

بل ان تفكير البراهمة المتشائم دائماً يتنازل لارادة الحياة فلا يسمح بالموت الارادى (الانتحار) الا بعد أن يكون المرء قد أمضى من الحياة شطراً وافراً . وبوذا يذهب الى أبعد من ذلك . فهو يرفض أى خروج عنيف من الوجود ، ولا يطلب الا أن نمت ارادة الحياة فينا .

فكل تشاؤم اذن متناقض مع نفسه . انه لا يفتح باب الحرية ، بل يتساهل مع حقيقة الوجود البينة . والفكر الهندى باتجاهه المتشائم يحاول أن يقلل من هذه التساهلات قدر المستطاع ، وأن يستبقى الخرافة المستحيلة خرافة مجرد الحياة ، مع الامتناع التام من كل مشاركة فى الأحداث الجارية هنا وهناك وفى كل مكان . أما عندنا فالتساهل أكبر ، لأن النزاع بين ارادة الحياة والاقرار المتشائم بالوقائع يتلاشى ويغمض عن طريق النظرة المتشائمة الى العالم التى تسود الفكر بعامة . هنالك تنشأ ارادة حياة لا تفكر ، تحيا حياتها محاولة أن تنتهب من السعادة قدر ما تستطيع ، وتريد أن تعمل عملاً ايجابياً دون أن توضح لنفسها ما هى نواياها الحقيقية .

أما أن يحتفظ بمقدار أكبر أو أصغر من توكيد الحياة والعالم — فأمر قليل الأهمية . فحينما لا نصل الى توكيد متعمق للعالم والحياة ، على نحو تام ، فانه لن يبتى هناك غير ارادة حياة بخس قدرها ، لا تعدل واجبات الحياة .

ان الفكر ينتزع عادة من ارادة الحياة القوة التى تهبها اياها الحرية من التصورات السابقة ، دون أن يكون قادرا على حملها على اتخاذ سبيل التأمل الذى ستجد فيه قوة جديدة أعلى . وهكذا لا تزال لديه الطاقة الكافية على الاستمرار فى الحياة ، دون الطاقة الكافية على التغلب على التشاؤم . لقد تحول الجدول الى مستنقع .

تلك هى التجربة التى تحدد طابع وجود الانسان ، دون أن يعترف بذلك لنفسه . ان الناس يفتنون أنفسهم تغذية عجفاء بقليل من السعادة وكثير من الأفكار العابثة ، التى تضعها الحياة فى مذودهم . وانما هو ضغط الضرورة — الذى تمارسه الواجبات الأولية الملقاة على عاتقهم — هو الذى يحملهم على البقاء فى طريق الحياة .

وكثيرا ما تتحول ارادة الحياة فيهم الى نوع من النشوة ، تثيرها الشمس المشرقة والأشجار المزهرة والسحب العابرة وحقول القمح المتماوجة . وارادة الحياة التى تعبر عن نفسها فى ظواهر رائعة من حولهم تحمل معها ارادة الحياة فيهم . فيشاركون فى السمفونية الرائعة التى يسمعونها وهم ممثلون سرورا . انهم يجدون العالم جميلا .. ثم تذهب النشوة ، فلا يسمعون الا ألوانا من النشاز والضجيج ، حيث كانوا يظنون أنهم سيمسعون نغمات عذبة اذ يسود جمال الطبيعة ما يكشفونه من آلام فى كل مكان . هنالك يشعرون أنهم يسلكون مسلك من غرقت بهم السفينة على سطح الماء ، اللهم الا أن زورقهم قد ارتفع على موج كالجبال ، وأن زورقا آخر قد غطس فى الأودية بين الأمواج ، وحيننا تشرق الشرق ، وحيننا تتبدى السحب الثقيلة على الموج المتلاطم .

وها هم أولاء يحاولون أن يقنعوا أنفسهم أن ثمت أرضا فى الاتجاه الذى يسرون فيه . وارادتهم للحياة تلقى غشاوة على تفكيرهم فيحاول

أن يرى العالم كما يود أن يراه . وترغمه على أن يعطيهم الخريطة التي تؤيد آمالهم في الأرض . فينحنون على المجاديف ، الى أن تسقط سواعدهم من التعب ، وتسرع نظرتهم اليائسة من موجة الى موجة .
وتلك هي رحلة ارادة الحياة التي كفرت بالفكر .

فهل في وسع ارادة الحياة أن تفعل غير أن تندفع من غير تفكير ، أو تغوص في معرفة متشائمة ؟ نعم ، عليها أن تسافر على هذا البحر الذي لا ينتهى ؛ لكنها تستطيع أن تنشر شراعا وأن تضبط خط سير معين .

ان ارادة الحياة التي تحاول أن تعرف العالم مثلها مثل سفينة غارقة ؛ وارادة الحياة التي تريد أن تعرف نفسها مثلها مثل البحار الشجاع .

ان ارادة الحياة لا تقتصر على الاحتفاظ بوجودها تحت رحمة المعرفة الناقصة التي يقدمها العالم اليها ؛ بل يمكنها أن تتغذى على قوى الحياة التي تجدها في نفسها . والمعرفة التي أحصل عليها من ارادتي للحياة أغنى من تلك التي أحصل عليها من ملاحظة العالم . ان فيها قيما ودوافع تتعلق بصلتى بالعالم وبالحيوة لا تجد أى مبرر في تأملى في العالم والوجود . فلماذا اذن ننعم ارادتنا للحياة وفقا لنعمة معرفتنا بالعالم ، أو نحاول القيام بمحاولة لا معنى لها ألا وهى أن ننعم معرفتنا بالعالم وفقا للدرجة العالية لارادتنا الحياة ؟ ان الطريق الواضح المستقيم هو أن نجعل الأفكار الموجودة في ارادتنا الحياة تتقبل على أنها ضرب أرفع وأحسم من ضروب المعرفة .

ان معرفتى بالعالم معرفة من الخارج ، وتظل ناقصة أبدا . أما المعرفة المستمدة من ارادتي للحياة فمعرفة مباشرة ، وتعود بى الى الحركات المستسرة للحياة كما هي في ذاتها .

ان المعرفة العليا هي اذن أن أعرف أنه ينبغى على أن آكون مخلصا

لارادة الحياة . وهذه المعرفة هي التي تعطينى الفرجار اللازم لمعرفة الاتجاه ،
في الرحلة التي ينبغي على أن أقوم بها في الليل دون حاجة الى مساعدة
خريطة . ومن الطبيعي أن يحيا الانسان حياته في اتجاه مجراها ، وأن
يرفعها الى درجة أعلى ، وأن يجعلها نبيلة . وكل انتقاص لقيمة ارادة الحياة
هو فعل يتصف بعدم الأمانة تجاه نفسى ، أو عرض من أعراض السقم .
والطبيعة الجوهرية لارادة الحياة هي تحديدها لتجيا نفسها حياة مليئة ،
أنها تحمل في داخلها الدافع الى تحقيق نفسها في أعلى درجة من الكمال
ممكنة . ان ارادة الحياة تسعى لبلوغ الكمال المقدر لها : في الشجرة
المزهرة ، وفي الأشكال الغريبة التي تتشكل بها الميروزا ، وفي أعواد
العشب ، وفي البلّور . ففي كل ما يوجد هناك قوة متخيلة تتحد بالمثل .
وفينا نحن الكائنات التي تستطيع أن تتحرك بحرية وأن تفعل عن تفكير
ولهدف ، يكون النزوع الى الكمال على نحو يجعلنا نهدف الى أن نرفع
أنفسنا وكل كائن يتأثر بنا — نرفعها الى أعلى قيمة مادية وروحية .
كيف نشأ هذا النزوع فينا ، وكيف نما وتطور — هذا أمر لا نعرفه ،
ولكنه موجود في كياننا ، ولا بد أن نعمل وفقا له ، اذا شئنا ألا نكون غير
مخلصين لارادة الحياة المستمرة القائمة فينا .

وحيثما تصل ارادة الحياة الى النقطة الحرجة التي لا بد فيها أن يتحول
توكيدها البريء للعالم والحياة الى فلسفة تأملية ، فانه من واجب الفكر أن
يساعدها بجعلها تتمسك بالتفكير في كل المفهومات الداخلة فيها والتسليم
لها . وان ما يقرر مصير وجودنا لهو أن تصبح ارادة الحياة فينا صادقة مع
نفسها وأن تظل كذلك ، وألا يتتابها أى انحلال ، بل تنمى ذاتها الى
مرتبة الحيوية الكاملة .

وحيثما تتضح لنفسها ، تعرف ارادة الحياة أنها لا تعتمد الا على نفسها

وحدها . ومصيرها أن تصل الى التحرر من العالم . ومعرفتها بالعالم يمكن أن تبين أن سعيها لرفع حياتها الى أعلى قيمة وكذلك كلٌ حتى يمكن أن يتأثر بها — لا بد أن يظل أمرا محتملا اذا نظر اليه من ناحية صلته بالكون . وهذه الحقيقة لن تسمى اليها . وتوكيدها للعالم والحياة يحمل معناه في ذاته . انه ينشأ عن ضرورة باطنة ويكفى نفسه . وبفضله يشارك وجودي في متابعة الأهداف الخاصة بالارادة الكلية المستمرة التي أنا مظهر لها . وفي توكيدي المتعمق للعالم والحياة ، أظهر احتراما للحياة . وعن وعي وارادة أكرّس نفسي للوجود ، وأخدم الأفكار التي يثيرها في نفسي ؛ وأصبح قوة متخيلة كتلك التي تفعل في الطبيعة على نحو مستمر ، وهكذا أعطى لوجودي معنى من الباطن نحو الخارج .

ان توقير الحياة معناه أن يكون المرء في قبضة الارادة اللامتناهية اللامفسرة الدافعة قدما القائمة في الموجود . انها ترفعنا فوق كل معرفة بالأشياء وتجعلنا نصير مثل شجرة آمنة من التيارات ، لأنها مغروسة وسط الجداول الجارية . وكل تقوى حية تفيض من توقير الحياة والاندفاع الى مثل قائمة فيها . ان في توقير الحياة تقوم التقوى في أعماق صورها التي لم تندرج في تفسير العالم ولم تنخل عن الأمل في ذلك . ان التقوى تصدر عن الضرورة الباطنة ، ولهذا لا تسأل عن الغايات المطلوبة .

وارادة الحياة ، التي أصبحت تأملية ونفذت في توكيد متعمق للعالم والحياة ، تحاول أن تضمن السعادة والنجاح ، لأنها بوصفها ارادة حياة فانها ارادة لتحقيق المثل العليا . بيد أنها لا تعيش على السعادة والنجاح . وما تناله من هذين انما هو تقوية لذاتها تتقبله بشكر ، وان صممت على العمل ، حتى لو لم تتقدّر سعادة ولا نجاح . انها تبذر بذر من لا يقدر أنه سيعيش الى وقت الحصاد .

وليست ارادة الحياة شعلة لا تضىء الا اذا زودتها الأحداث بالوقود المناسب ؛ انها تشتعل بضوء صاف كل الصفاء ، اذا أرغمت على التغذى بما تستمده من ذاتها . وحينما تبدو الأحداث كأنها لن تدع مستقبلا غير الآلام ، فانها تظل متماسكة كارادة فعالة . وفي تويرها العميق للحياة تجعل الوجود — الذى لثم يعد جديرا بالبقاء في نظر الأفكار الشائعة — تجعله ثمينا ، لأنه حتى في مثل هذا الوجود تجرّب حرّبتها من العالم . وان كائنا كهذا ليشعّ منه الهدوء والسلام على الآخرين ، ويجلهم يتأثرون جميعا بالسر الذى يجب علينا جميعا — فاعلين كنا أو قابلين — بموجبه أن نحافظ على حريتنا كى نحيا حقا .

ان التسليم الصادق ليس نتيجة الملل من الدنيا ، بل هو النصر الهادىء الذى تحتفل به ارادة الحياة في ساعة حاجتها العظمى ، النصر على ظروف الحياة . وهو لا يزدهر الا في تربة التوكيد العميق للعالم والحياة .

وعلى هذا النحو فان حياتنا هي محاولة تفاهم بين ارادتنا للحياة وبين العالم ، وعلينا أن نأخذ حذرنا دائما ضد التمكين من أن يصيب ارادة الحياة أىء فساد . والصراع بين التفاؤل والتشاؤم لا ينحسم فينا أبدا . وانا لنجول دائما على حجر متزلق فوق هاوية التشاؤم . فان نزل ما نعائيه في وجودنا ، أو نعلمه من تاريخ الانسانية ، نقول ان نزل هذا بكله على ارادتنا الحياة وسلبنا نضارتنا وقوة الرويّة فينا ، فاننا نفقد ما يمسكنا ، ونعوص الى الأعماق مع الصخور المتحركة . لكن لما كنا نعلم أن ما ينتظرنا في الأعماق فهو الموت ، فاننا نشق طريقنا الى السطح من جديد .

أو لعل التشاؤم أن يستولى علينا ، مثلما يهبط السكون التام على أولئك الذين يجلسون على الثلج متعبين . ولم يعد ثم ما يدعو الى الأمل أو السعى الى ما تأمر به المثل العليا التى تفرضها علينا ارادة الحياة المتعمقة !

ولم يعد ثم ما يدعو الى القلق والجزع ما دمنا نستطيع أن نظفر بالراحة بتقليل مجهوداتنا . وبرفق تدعو المعرفة الارادة لكى توفّق نفسها مع نعم الوقائع .

وتلك هى الحال المحتومة للراحة التامة التى فيها يصبح الناس ، والانسانية المتمدينة بوجه عام ، مخدرين ويموتون .

وحينما نقدر أن المعميات التى تحيط بنا لا يمكن بعد أن تؤذينا ، هنالك ينهض أماننا — على نحو أو آخر — أشدها ترويعها ، أعنى أن ارادة الحياة يمكن أن تتحطم الى آلام أو الى ليل روحى . وهذا اللغز ، الذى نرتعد منه ارتعادنا من شىء يستحيل تفسيره ، ينبغى أن تتعلم كيف ندعه دون حل .

وهكذا فإن المعرفة المتشائمة تطاردنا مطاردة حثيثة حتى آخر نفس ، وهذا هو السبب فى أنه من المهم جدا أن تنتبه ارادة الحياة أخيرا ، وأن تلح فى توكيد حريتها وخلصها من وجوب فهم العالم ، وأن يكون من واجبها أن تبنى عن قدرتها على ألا تدع نفسها تتأثر الا بما هو فى داخلها . هنالك تستطيع بتواضع وشجاعة — أن تشق طريقها خلال عماء المعميات الذى لا ينتهى ، محققة لمصيرها المستسر بجعلها اتحادها مع ارادة الحياة اللامتناهية — حقيقة واقعة .

الفصل الرابع والعشرون

مشاكل الأطلاق ابتداءً من تاريخ الأخلاق

- أخلاق التضحية بالذات ، أو أخلاق تكميل الذات ؟
- الأخلاق ونظرية المعرفة • الأخلاق والأحداث الطبيعية •
- العنصر الحماسى فى الأخلاق •
- أخلاق الشخصية الأخلاقية ، وأخلاق المجتمع
- مشكلة الأخلاق الكاملة

الفكر العميق يصل اذن الى توكيد للعالم والحياة لا يتزعزع . فلننظر الآن اذا كان فى وسعه أن يقودنا الى أخلاق . ولكى لا نسير خبط عشواء ، كما يحدث غالبا ، فينبغى علينا أن نستخلص من الفكر الذى كرّس نفسه للأخلاق كل ما عسانا أن نهتدى به .

فماذا يعلمنا تاريخ الأخلاق ؟

انه يعلمنا بوجه عام أن موضوع البحث الأخلاقى هو اكتشاف المبدأ الكلى الأساسى فى الأخلاق .

والمبدأ الأساسى فى الأخلاق يمكن أن تقرّ: أنه ضرورة من ضرورات الفكر ، وأنه يجب أن يضع الانسان فى صراع مستمر حى عملى وتفاهم مع الواقع .

ومبادئ الأخلاق التى قدمت لنا حتى الآن لا ترضينا بحال من الأحوال . وهذا واضح من هذه الواقعة وهى أنها لا يمكن أن تستخلص منها نتيجة دون أن تؤدى اما الى مفارقات أو تفقد مضمونها الأخلاقى .

والفكر الكلاسيكى حاول أن يدرك الأخلاق على أنها ما يعطى لذة عقلية . بيد أنه لم يفلح فى الوصول ، مبتدئا من هذه النقطة ، الى أخلاق اخلاص فعال ، بل اقتصر على أخلاق أناية نفعية وانتهى الى استسلام له صبغة أخلاقية .

والفكر الأخلاقى فى العصر الحديث كان منذ البداية نفعا اجتماعيا ، يرى من المسلم به أن الفرد يجب عليه أن يكرس نفسه فى كل أمر لآخوانه الأفراد وللمجتمع . لكنه حين يحاول أن يضع أساسا وثيقا لأخلاق الايثار التى يراها أمرا مسلما به ، وأن يستخرج نتائج ذلك ، فانه يلزم بأعجب الازمات غير المتوقعة فيما بينها أيا كان الاتجاه . فمرة يفسر الايثار على أنه أثر مهذبة ؛ ومرة أخرى يفسره على أنه أمر يفرضه المجتمع على الأفراد قسرا ؛ ومرة ثالثة على أنه أمر ينميه المجتمع عن طريق التربية ؛ ومرة رابعة ، كما هى الحال عند بنشام ، يفسره على أنه أمر يأخذ به كأنه واحد من معتقداته بناء على مطالب المجتمع الملحة ؛ ومرة خامسة على أنه غريزة يطيعها المرء . والغرض الأول لا يمكن الأخذ به ؛ والثانى والثالث والرابع لا تقنع ولا ترضى لأنها تجعل الأخلاق تصدر الى الانسان من خارج ؛ والخامس يفضى الى مأزق لا مخرج منه . فمثلا : لو كانت التضحية بالذات غريزة ، فلا بد من بيان كيف يمكن الفكر أن يؤثر فيها ، ويرفعها الى مستوى نشاط ارادى شامل تأملى ، مستوى عنده تصبح الغريزة ذات صفة أخلاقية . وهذا أمر لا يعترف به مذهب المنفعة ، مع أنه مشكلته ، وتبعاً لذلك لا يمكنه حلها . انه يتعجل الوصول الى نتائج عملية وفى آخر الأمر يبيع روحه لعلم الحياة وعلم الاجتماع ، اللذين يقودانه الى ادراك نفسه على أنه عقلية قطيع نما نموا عجيبا ولا يزال قادرا على التطور المستمر . وبهذا يسقط الى مستوى أدنى بكثير من مستوى الأخلاق الحقيقية .

ومن الغريب اذن أن أخلاق الايثار ، وان بدأت مما هو أولى وجوهري في الأخلاق ، فانها أخفقت في أن تتخذ شكلا من شأنه أن يرضى الفكر . بل يبدو الأمر كأن المبدأ الأساسى الحقيقى فى الأخلاق كان فى متناولها ، بيد أن هذه الأخلاق كانت دائما تمسك بما هو عن يمينه أو يساره .

والى جانب هاتين المحاولتين لفهم الأخلاق : اما على أنها سعى لبلوغ اللذة العقلية ، أو على أنها اخلاص للجار وللمجتمع — يوجد منهج ثالث يحاول أن يفسر الأخلاق على أنها سعى نحو تكميل الذات . بيد أن فى هذه المحاولة شيئا من التجريد والمخاطرة . انها تستنكف من البدء من مضمون معترف به اعترافا كليا للأخلاق ، كما يفعل مذهب المنفعة ، وفى مقابل ذلك تضع أمام الفكر مهمة استخلاص مضمون الأخلاق كله من السعى نحو تكميل الذات .

وأفلاطون ، أول نصير فى الغرب لأخلاق تكميل الذات ، وشوبنهاور قد حاولا أن يحلا المشكلة وذلك بأن يضعا افكار العالم والحياة مبدءا أساسيا فى الأخلاق ، مثلما فعل الفكر الهندى . لكن هذا ليس حلا . فان انكار العالم والحياة ، اذا تعقلناه ، ونميناه ، لا ينتج أخلاقا ، بل يصيب الأخلاق بالعجز .

وكنت ، المجدد الحديث لأخلاق تكميل الذات ، يقول بفكرة الواجب المطلق ، لكن دون أن يعطيها أى مضمون . وهو بهذا يقر بعجزه عن استخلاص مضمون الأخلاق من السعى نحو تكميل الذات .

فاذا كانت أخلاق تكميل الذات تحاول حقا أن تظفر بمضمون ، فيجب أن تقر بأن الأخلاق هى اما افكار للعالم والحياة ، أو توكيد لهما . والأول لا محل للنظر فيه ؛ فلم يبق غير الثانى ، أعنى توكيد العالم والحياة . واسپينوزا يرى أن التوكيد الأعلى للعالم والحياة هو الفناء التاملى

في الكون . غير أنه لا يصل عن هذا الطريق الى تسليم مصبوغ بصبغة أخلاقية . واشليرماخر يبذل مهارة كبيرة من أجل أن يهب هذا التلوين الأخلاقي رونقا أزهى . ونبئتسه يتجنب طرق التسليم ، غير أنه يصل بذلك الى توكيد للعالم والحياة لا يكون أخلاقيا الا بقدر ما يشعر بأنه سعى نحو تكميل الذات .

والمفكر الوحيد الذي نجح — الى حد ما — في اعطاء تكميل الذات داخل توكيد العالم مضمونا أخلاقيا هو يوهان جوتلوب فشته . بيد أن النتيجة كانت غير ذات قيمة ، لأنها تفترض نظرة أخلاقية متفائلة في طبيعة الكون ومركز الانسان فيه ، تقوم على تفكير غير مقبول .

ولهذا فان أخلاق تكميل الذات غير قادرة على تقرير مبدأ أساسى في الأخلاق ، ذى مضمون يرضى أخلاقيا ؛ ومن ناحية أخرى فان أخلاق الايثار ، المبتدئة من مضمون مفترض مقدما ، لا يمكن أن تصل الى مبدأ أساسى للأخلاق ذى أساس في الفكر .

والمحاولة التي قام بها العصر القديم لادراك الأخلاق على أنها ما يعطى لذة عقلية — لسنا في حاجة الى النظر بعد فيها . ومن الواضح جدا أنها لا تحسب حساب لغز التضحية بالذات ، ولا يمكنها أبدا أن تحل هذا اللغز . ولهذا لم يبق أمامنا غير أن ننظر في محاولتين متضادتين احدهما تبدأ من الايثار بوصفه مضمونا ، مسلما به على وجه العموم ، مضمونا للأخلاق من أجل النظر فيه على أنه ينتسب الى تكميل ذات الانسان ، بينما الأخرى تبدأ من تكميل الذات وتسعى الى تصور الايثار على أنه عنصر في مضمونه هو ضرورة من ضرورات الفكر .

فهل هناك مركب يجمع بين هاتين ؟ وبعبارة أخرى ، هل الايثار وتكميل الذات ينتسب كل منهما الى الآخر بحيث يكون أحدهما متضمنا في الآخر ؟

لئن كانت هذه الوحدة الباطنة غير بيّنة حتى الآن ، أفلا يكون السبب في ذلك أن التأمل ، سواء في الاخلاص وفي تكميل الذات ، لا ينفذ بدرجة كافية الى الأعماق ولم يكن شاملا شمولاً كافياً ؟

* * *

وقبل أن يحاول الفكر فحص طبيعة الايثار الجوهرية وتكميل الذات فحصاً أعمق وأشمل ، ينبغي عليه أن يمضى قدماً ليتبين ما هنالك في طريق ضروب المعرفة المختلفة والاعتبارات الأخرى ، في رحلة خلال بحث الغرب عن أخلاق .

ويمكن الاعتراف تماماً بأنه ليس للأخلاق أن تنتظر شيئاً من أية نظرية في المعرفة. ان الاتقاص من قيمة حقيقة العالم المادى لا يأتى الا بكسب ظاهرى فحسب . والفكر يعتقد أنه يمكنه أن يستمد من امكان جعل العالم روحياً بعض الفائدة لتفسيره تفسيراً أخلاقياً متفائلاً . وقد تقرر آنذاك أن الأخلاق لا يمكن أن تستخلص من تفسير أخلاقى ، كما أن توكيد العالم والحياة لا يمكن أن يرد الى تفسير له متفائل ، بل لابد لهما أن يجدا أساسهما في نفسيهما داخل عالم معروف أنه حافل بالأسرار . هنالك لابد من الاعتراف بأن كل المحاولات للربط بين المثالية الأخلاقية والمثالية الاستمولوجية هى محاولات لا فائدة فيها للأخلاق . وفي وسع الأخلاق أن تترك المكان والزمان للشيطان .

والأخلاق تشعر في المباحث الاستمولوجية الخاصة بطبيعة المكان والزمان — برضا قوى نزيه . فهى تنظر اليها على أنها محاولات لابد من القيام بها ابتغاء المعرفة ، لكنها تعلم أن النتائج لا يمكن أن تمس ما هو جوهرى في أى تصور للعالم أو الحياة . ويكفى أن نعرف أن عالم الحواس كله هو مظهر للقوى ، أعنى مظهر لارادة حياة عديدة حافلة بالأسرار .

واتجاهها هذا روجى النزعة . لكنه مادى بقدر ما يفترض أن المظهر والقوة مرتبطان بحيث أن أى تأثير فى الأول يؤثر فى القوة الكائنة من ورائه . وتشعر الأخلاق أنه اذا لم يكن ممكنا هكذا لارادة حياة واحدة أن تحدث من خلال مظاهرها آثارا على ارادة حياة أخرى ، فانه لن يكون ثم موجب لبقائها . لكن الأخلاق — من أجل أن تفحص كيف يمكن تفسير العلاقة بين القوة ومظاهرها ، من وجهة نظر الاستمولوجيا (= نظرية المعرفة) ، وما اذا كان من الممكن تفسيرها أبدا — تقول ان الأخلاق يمكنها أن تضرب عن هذا كله صفحا بوصفه أمرا ليس من شأنها ؛ انها تطالب لنفسها ، كما يطالب العلم الطبيعى بالحق فى أن يبقى حرا من التصورات السابقة .

وبهذه المناسبة فانه من الحقائق المفيدة أن نذكر أننا نعر على المثالية الأخلاقية المتحمسة غالبا لدى أنصار المادية العلمية ، بينما نجد أن أنصار الفلسفة الروحية هم فى الغالب أخلاقيون ذوو مزاج برىء من الاتفعال . وبالتخلى عن كل مساعدة من جانب المثالية الاستمولوجية ينتج أن الأخلاق لا تطلب شيئا ولا تنتظر شيئا من الفلسفة التأملية ؛ وانها لتعلن أنه لا شأن لها بأى نوع من التفسير الأخلاقى للعالم .

والفكر يستخرج من تاريخ الأخلاق أن هذه لا يمكن أن تدرك على أنها مجرد حادث طبيعى يجرى فى الانسان باستمرار . ففى الانسان الأخلاقى تنافس الأحداث الطبيعية بعضها مع بعض . والطبيعة لا تعرف غير التوكيد الأعمى للحياة . وارادة الحياة التى تشيع فى القوى الطبيعية والكائنات الحياة تهتم بأن تسلك سبيلها دون أن يعوقها عائق . غير أن هذا المجهود الطبيعى فى الانسان هو فى حال من التوتر ذى مجهود مستمر من نوع مختلف . وتوكيد الحياة يبذل قصاراه من أجل أن يمتص فى داخله انكار الحياة ابتغاء خدمة كائنات حية أخرى عن طريق الاخلاص ، وحمائتها حتى

لو اقتضى الأمر التضحية بالذات ، حمايتها من الأذى والدمار .
ومن الحق أن الاخلاص يلعب دورا معينا في الكائنات الحية غير
الانسانية . اذ نراه غريزة متقطعة في الحب الجسدى والحب بين الآباء
والبنين ؛ ونراه غريزة ثابتة في بعض أفراد الأنواع الحيوانية (مثل النمل
والنحل) ، وهى أفراد غير كاملة ، لأنها عديمة الجنس . وهذه المظاهر هى
من بعض النواحي استهلال للتفاعل بين توكيد الحياة وانكارها ، التفاعل
الكائن فى الانسان الأخلاقى . بيد أنها لا تفسره . فما هو فعال كغريزة
متقطعة ، أو كغريزة فى فرد غير كامل — وهذا دائما فى داخل علاقات خاصة
من التضامن مع الغير — يصبح الآن فى الانسان صورة من العمل مطردة
ارادية غير محدودة ، نتيجة للفكر فيها يحاول الأفراد أن يحققوا التوكيد
الأعلى للحياة . فكيف يحدث هذا ؟

هنا نصادف مرة أخرى مشكلة الدور الذى يلعبه الفكر فى نشأة
الأخلاق . انه يتعلق أولا بشيء يرى له شكل أولى فى الغريزة ، من أجل
الامتداد به وابلغاه درجة الكمال . انه يدرك مضمون الغريزة ، ويحاول
أن يعطيه تطبيقا عمليا فى فعل متنسق جديد .

ودور الفكر — على نحو أو آخر — هو فى تحقيق توكيد الحياة .
انه يوقظ ارادة الحياة ، على نحو توكيد الحياة الذى يظهر فى الحياة التى
نراها فى كل مكان حولنا ، ثم يلقاها فى تجاربها . وعلى أساس هذا التوكيد
للعالم ، يأخذ انكار الحياة مكانه كوسيلة لمساعدة ذلك التوكيد لحياة
أخرى غير حياته هو . فليس انكار الحياة هو فى ذاته الأخلاقى ، لكنه كذلك
من حيث هو فى خدمة توكيد العالم ، ذو غاية فيه .

ان الأخلاق قطعة موسيقية غريبة ، فيها توكيد الحياة وتوكيد العالم
هما النغمة المفتاحية والخامسة ؛ بينما انكار الحياة هو الثالثة .

ومن المهم أيضا أن نعرف ماذا يمكن استخلاصه من البحث الأخلاقي حتى العصر الحاضر فيما يتصل بشدة انكار الحياة ومداه ، انكار الحياة القائم على خدمة توكيد الحياة . وكم مرة قامت المحاولات لتقرير الأمر في هذا على نحو موضوعي . ولكن عبثا . انه من طبيعة الاخلاص أنه ينبغي عليه أن يحيا نفسه ذاتيا من غير تحفظ .

وفي تاريخ الأخلاق خوف ظاهر مما يمكن أن يخضع لقواعد وتنظيمات . والمفكرون قد حاولوا مرارا أن يعرفوا الاثار على نحو من شأنه أن يجعله عقليا . غير أن هذا لم يحدث أبدا الا على حساب حيوية الأخلاق وطبيعتها وظل انكار الحياة أمرآ لا معقولا ، حتى لو وضع في خدمة غاية . ولا يمكن وضع ميزان قابل للتطبيق تطبيقا كليا بين توكيد الحياة وانكارها ، بل يظان في حال من التوتر المستمر . فان حدث تراخ ، فهذا علامة على أن الأخلاق تتداعى ، لأنها في طبيعتها الحقيقية حماسة منطلقة . صحيح أنها تنشأ في الفكر ، بيد أنها لا يمكن أن تساق الى نتيجة منطقية . وكل من يحاول القيام برحلة الى الأخلاق الحقيقية ينبغي أن يتأهب لأن يحمل في دوامة اللامعقول .

* * *

والى جانب الطبيعة الحماسية ، من الناحية الذاتية ، للأخلاق تنمشى هذه الحقيقة وهي أنه من المستحيل النجاح في تطوير أخلاق الشخصية الأخلاقية الى أخلاق تفيده المجتمع . وانه لو اوضح أنه لا بد أن تنشأ أخلاق اجتماعية سليمة عن أخلاق فردية سليمة ، فان الواحدة منهما تكمل الأخرى وتمتزع بها كامتداد المدينة في ضواحيها . غير أنه لا يمكن في الواقع بناء شوارع المدينة بحيث تمتد في الضواحي ، فتخطيط كليهما يقوم على مبادئ لا تحسب لهذا الأمر أى حساب .

وأخلاق الشخصية الأخلاقية هي أخلاق شخصية ، عاجزة عن الاطراد والتنظيم ، ومطلقة ، والنظام الذى يصفه المجتمع لوجوده فى رخاء هو نظام فوق شخصى ، منظم ، نسبي . ومن هنا فان الشخصية الأخلاقية لا يمكنها أن تسلم قيادها اليه ، بل تعيش دائما فى صراع مستمر واياها ، وتضطر بين الحين والحين الى معارضته لأنها تجد بؤرة البعد فيه قصيرة كل القصر . وصفوة التحليل أن التعارض بين كليهما ينشأ من تفاوتهما فى تقدير خصلة الانسانية . وخصلة الانسانية معناها ألا يضحى بانسان من أجل هدف . وأخلاق الشخصية الأخلاقية تهدف الى توفير خصلة الانسانية . لكن النظام الذى وضعه المجتمع عاجز فى هذا الشأن .

فاذا ووجه الفرد بالاختيار بين التضحية — على نحو أو آخر — بسعادة أو بوجود الغير ، وبين أن يتحمل المرء نفسه الضرر ، فانه يكون فى وضع يمكنه من اطاعة مطالب الأخلاق واختيار الأمر الثانى . غير أن المجتمع ، وهو لا يرمى الشخصية فى تفكيره ولا فى السعى لتحقيق أهدافه ، لا يعطى نفس الوزن لاعتبار سعادة الفرد واعتبار وجوده . وخصلة الانسانية ليست من مبادئ الأخلاق عنده . بيد أن الأفراد يقع لهم دائما أن يكونوا — على نحو أو آخر — منفذين لأغراض المجتمع ، وهنا تصبح المشكلة بين كلتا وجهتى النظر قائمة على قدم وساق . أما أن هذا يمكن أن يقرر دائما لصالح المجتمع — فهذا أمر يدعو المجتمع الى استعمال سلطانه قدر المستطاع للحد من سلطة أخلاق الشخصية ، وان كان فى دخيلة نفسه يعترف بسموها . ان المجتمع يريد خداما لا يعارضونه أبدا .

والمجتمع الذى يكون مستواه الأخلاقى عاليا نسبيا ، هو مجتمع خطير على أخلاق أفراداه . فان الأمور التى تؤلف عيوب قانون اجتماعى للأخلاق اذا ازدادت بشدة ، واذا أحدث المجتمع تأثيرا روحيا مفرط القوة فى

الأفراد ، فان أخلاق الشخصية الأخلاقية تتحطم . وهذا يحدث في مجتمع اليوم ، وقد تحجر ضميره الأخلاقي بتأثير الأخلاق الحيوية الاجتماعية ، خصوصا وقد أفسدتها النزعة القومية (المتطرفة) .

والغلطة الكبرى التي ارتكبتها التفكير الأخلاقي حتى اليوم هي أنه أخفق في الاقرار بالاختلاف الجوهرى بين أخلاق الشخصية الأخلاقية ، والأخلاق التي توضع من وجهة نظر المجتمع ، وأنه يجب عليه أن يمزج فيما بينهما . وكانت النتيجة أن أخلاق الشخصية يضحى بها لأخلاق المجتمع . ولا بد من وضع حد لهذا . والمهم أن نقر أن كليهما واقعة في نزاع لا يمكن تخفيف حدته . فاما أن يرفع المستوى الشخصى للمجتمع ، قدر المستطاع ، الى مستواه ، أو ينزل به .

لكن لتلافى الضرر الذى وقع حتى الآن ، لا يكفى أن نجعل الأفراد على وعى بأنهم اذا شاءوا أن يتجنبوا تحمل الأذى الروحى فعليهم أن يكونوا في حال من النزاع المستمر مع أخلاق المجتمع . والمهم هو تقرير مبدأ أساسى للأخلاق ، يضع أخلاق الشخصية في وضع يسمح لها بأن تحاول استخلاص نتائج من أخلاق المجتمع على نحو مطرد ناجح . لكن لم يكن ممكنا حتى الآن وضع هذا السلاح في يدها . لقد رأينا أن الأخلاق كان ينظر اليها دائما على أنها التفانى الشامل في سبيل المجتمع .

فأخلاق الشخصية الأخلاقية اذن ، والأخلاق التي يمكن وضعها من وجهة نظر المجتمع لا يمكن رد الواحدة الى الأخرى ، وليستا بنفس القيمة . فالأولى وحدها هي الأخلاقية حقا ؛ أما الثانية فلا تستحق اسم الأخلاق . وينبغى للفكر أن يهدف الى ايجاد المبدأ الأساسى فى الأخلاق المطلقة ، اذا كان يريد حقا الوصول الى الأخلاق ، ولأنه لم يكن واضحا فى هذه النقطة فانه لم يحرز غير تقدم ضئيل . والتقدم الأخلاقى معناه أن تقرر أن تفكر فى أخلاق المجتمع بتشاؤم .

ومذهب الأخلاق القائم على وجهة نظر المجتمع أساسه أن يهيب المجتمع بالاستعداد الأخلاقي في الفرد ابتغاء أن ينال منه ما لا يمكن أن يفرض عليه بالقسر والقانون . ولا يقترب هذا المذهب من الأخلاق الحقيقية الا حين يدخل في نقاش مع أخلاق الشخصية ويحاول أن يوفق بين مطالبه من الفرد وبين مطالب الأخلاق الشخصية كلما أمكن ذلك . وبقدر ما يأخذ المجتمع طابع الشخصية الأخلاقية فان قانونه الأخلاقي يصبح قانون المجتمع الأخلاقي.

* * *

وبالجملة فان الأخلاق ينبغى عليها أن تهتم بمسألة ما يدخل في ميدان الأخلاق كله ، وكيف ترتبط العناصر المختلفة الداخلة فيه مع بعضها البعض . وفي الأخلاق تدرج أخلاق التكميل الذاتي السلبي الذى يتم عن طريق تحرير الذات ، باطنا ، من العالم (التسليم) ؛ كما تدرج أخلاق التكميل الذاتى الايجابى، الذى يتم بواسطة الصلات المتبادلة بين الانسان والانسان ؛ ثم أخلاق المجتمع الأخلاقي . وبذبذبات متزايدة السرعة تنتقل من أخلاق التسليم الى أخلاق التكميل الذاتى الايجابى . ثم تصاعد أعلى فأعلى حتى تصل الى نعمات أخلاق المجتمع التى تصبح شيئا فشيئا أكثر خشونة وضجيجا ، ثم تنفى أخيرا في مطالب المجتمع الشرعية التى هى ليست أخلاقية الا نسبيا .

وحتى الآن كانت كل النظم الأخلاقية جزئية ، تقتصر على هذه الطبقة أو تلك من طبقات السلم . فالهنود ، وفي اثرهم شوينهور ، لم يهتموا الا بأخلاق التكميل الذاتى السلبية ؛ وزرادشت ، والأنبياء اليهود ، وكبار أخلاقيى الصين اقتصروا على أخلاق تكميل الذات الايجابية . واهتمام الفلسفة الغربية الحديثة مركز كله تقريبا على أخلاق المجتمع . والمفكرون

الغريبيون في العصر القديم وفقا لنقط الابتداء التي اختاروها ، لم يتجاوزوا نطاق أخلاق التسليم . والمفكرون الأكثر عمقا من بين المحدثين — كنت ، ويوهان جوتلوب فشته ، ونيثشه وغيرهم — فيهم لمحات من أخلاق تكميل الذات الايجابية .

ويتميز التفكير الأوربي بأنه يعرف غالبا أو دائما نعمات من الطبقة العليا ، لا من الدنيا . والأخلاق التي يدعو اليها ليس فيها طبقة دنيا (باص) لأن أخلاق التسليم لا تقوم بأى دور فيها . وأخلاق الواجب ، أعنى الأخلاق الفعالة ، تأخذ فيه تمام مكائتها . ولأن اسبينوزا كان يمثل أخلاق التسليم ، فانه ظل غريبا في عصره .

والضعف المحتوم في الفكر الأوربي الحديث مصدره عجزه عن فهم التسليم والعلاقات القائمة بين الأخلاق وبين التسليم .

مم يتألف اذن القانون الكامل للأخلاق ؟ من أخلاق التكميل الذاتى السلبى ممزوجة بأخلاق التكميل الذاتى الايجابى . والأخلاق القائمة على وجهة نظر المجتمع أخلاق اضافية ينبغى تصحيحها بأخلاق التكميل الذاتى الايجابى .

وبالنظر الى هذه الحقيقة ، فلا بد من وضع مذهب كامل في الأخلاق في صورة ترغما على السعى للتفاهم مع أخلاق المجتمع .

الفصل الخامس والعشرون

أخلاق التفانى وأخلاق تكميل الذات

توسيع أخلاق التفانى الى أخلاق كونية
أخلاق تكميل الذات والتصوف
التصوف المجرد وتصوف الواقع
التصوف الأخلاقي والتصوف فوق الأخلاقي

والآن وقد تزودت أخلاق الايثار وأخلاق تكميل الذات بالعلم الكافي من المسائل التي تطلبت الحلول والنتائج المحصلة في البحث عن الأخلاق حتى العصر الحاضر ، فانهما يستطيعان أن يمزجا بين أفكارهما ابتغاء وضع المبدأ الأساسي الحقيقي للأخلاق .

ولنتساءل : لماذا لم يفلحوا في المزوجة بين أفكارهما ؟

أما من جانب أخلاق التفانى (الاخلاص) فالخطأ ناشىء من كونها ضيقة كل الضيق . ومنهـب المنفعة الاجتماعى لا يهتم — من حيث المبدأ — الا بتفانى الانسانى فى الانسان وفى المجتمع الانسانى . وأخلاق تكميل الذات ، من جهتها ، أخلاق كلية ، عليها أن تعنى بالصلة بين الانسان والعالم . فاذا كانت أخلاق التفانى (الاخلاص) اذن ينبغى أن تنفق مع أخلاق تكميل الذات ، فيجب أيضا أن تصبح كلية ، وأن تمكن اخلاصها من أن يوجه ليس فقط الى الانسان والمجتمع ، بل وأيضا — على نحو أو آخر — الى الحياة فى العالم أيا كانت .

بيد أن الأخلاق ظلت حتى الآن غير راغبة في أن تخطو الخطوة الأولى في سبيل جعل الايثار مبدءا كليا .

وكما أن ربة البيت التي نظفت البهو تحتنا فتغلق الباب حتى لا يدخل الكلب ويفسد ما عملته بأثار مخالفه ، فكذلك المفكرون الأوروبيون يحتاطون ويسهرون حتى لا تدخل حيوانات وتسرح في حقول أخلاقهم . والحماقة التي يرتكبونها في محاولتهم الاحتفاظ بضيق الأفق التقليدي ورفعها الى مستوى المبادئ — أمر لا يكاد المرء يتصوره . فهم اما أن يدعوا كل عطف على الحيوان ، أو يحتاطون بحيث تصبح فكرة العطف على الحيوان فكرة ثانوية لا تعنى شيئا . واذا ذهبوا الى أكثر من ذلك شعروا أنهم ملزمون بتقديم تبرير محكم ، بل واعتذار عن هذا الصنيع . ويظهر أن ديكارت بقوله ان الحيوان مجرد آلة قد خلب لب الفلسفة الأوربية كلها .

وان مفكرا ممتازا مثل قلهلم فنت ليشوه الأخلاق التي وضعها — بالعبارات التالية : « الانسان وحده هو موضوع التعاطف .. أما الحيوان فمخلوق معنا ، وهذا التعبير تشير به اللغة الى أننا نقر بنوع من الانتظام فيما يتعلق بالأصل النهائي لكل ما يقع ، أعنى الخلق . فيمكن اذن استشارة بعض الانفعالات ذات الصلة بالعطف نحو الحيوان ؛ أما صدق العطف عليه فيعوزه دائما الشرط الأساسى للاتحاد الباطن بين ارادتنا و ارادة الحيوان » . وتنويجا لهذه الحكمة ينتهى بأن يقرر بأنه لا مجال أبدا للاستمتاع مع الحيوان ، وكأنه لم ير أبدا ثورا عطشان يستمتع بشراب .

و كنت يؤكد خصوصا أن الأخلاق لا شأن لها الا بواجبات الانسان نحو الناس . ويرى نفسه ملزما بأن يبرر المعاملة « الانسانية » للحيوان بأن يقول ان هذا ممارسة للحساسية تعين على اصلاح صلات التعاطف بيننا وبين سائر الناس .

وبنشام أيضا يدافع عن العطف على الحيوان خصوصا على أساس منع نمو علاقات القسوة مع سائر الناس ، وان كان ها هنا وها هناك يقر بأن ذلك صواب .

ودارون في كتابه « أصل الانسان » يلاحظ أن الشعور بالعطف السائد في الدافع الاجتماعي ، يصبح في النهاية من القوة بحيث يشمل كل الناس ، وحتى الحيوان . بيد أنه لا يتابع علاج المشكلة ولا دراسة أهميتها ويكتفى بتقرير أخلاق القطيع الانساني .

وهكذا أصبحت عقيدة في الفكر الأوربي أن الأخلاق لا تعنى حقا الا بعلاقات الانسان بالناس وبالمجتمع . ولم يصنع أحد للأصوات المنبعثة من شوينهور ، واشترن وغيرهما لاقتلاع هذا السور القديم (بيننا وبين الحيوان) .

وهذا الموقف المتخلف نزداد حيرة في فهمه خصوصا لأن الفكرين الهندي والصيني ، حتى في بدئهما ، قد جعلوا الأخلاق تقرر أن ثمة علاقات ودية مع جميع الكائنات . فضلا عن ذلك فقد وصلا الى هذه الفكرة مستقلا كل منهما عن الآخر . والوصايا الجميلة البعيدة المدى المتعلقة بالحيوان في كتاب الأخلاق الصيني : « كن من بين » (في الثواب والعقاب) لا يمكن ، كما يظن غالبا ، ارجاعها الى تأثير بوذى (١) . ولا علاقة لهذه

(١) هذا الكتاب يرجع تاريخ وضعه الى القرن الحادى عشر قبل الميلاد . وقد ترجمه الى الانجليزية جيمس لدج James Legge في مجموعة : « كتب الشرق المقدسة » ، سنة ١٨٩١) ، وكذلك ترجمه P. Carus, T. Suzuki (شيكاغو سنة ١٩٠٦) ؛ وترجمه الى الفرنسية M. A. Rémusat (سنة ١٨١٦) ثم Stanislas Julien (سنة ١٨٣٥) ؛ والى الألمانية W. Schuler (في «مجلة البعثات التبشيرية» ، سنة ١٩٠٩ Zeitschrift für Missionskunde) .
واحدى الوصايا الواردة في هذا الكتاب تقول : «كن انسانيا مع الحيوان ، ولا تؤذ الحشرات والنبات والأشجار» .

الوصايا بالمناقشات الميتافيزيقية الخاصة بالعلاقات المتبادلة بين جميع الكائنات ، كما حدث حينما اتسع أفق الأخلاق في الفكر الهندي ، بل نشأت عن شعور أخلاقي حى جرؤ على استخلاص النتائج التى تبدو له طبيعية .

وحيثما رفض الفكر الأوروبى أن يجعل الاخلاص (التفانى) كليا ، فالسبب فى ذلك أن جهوده اتجهت الى الوصول الى أخلاق عقلية تعالج أحكاما صادقة صدقا كليا ، ولا ترى أملا فى ذلك الا حين تقدر على الاحتفاظ بأقدامها على أرض صلبة لمناقشة مصالح المجتمع الانسانى . بيد أن الأخلاق المتعلقة بعلاقات الانسان بالخليقة كلها تركت هذه الأرض الصلبة ، وانسأقت الى مناقشات حول الوجود بما هو وجود . وطوعا أو كرها ينبغى على الأخلاق أن تخوض غمار محاولة التفاهم مع فلسفة الطبيعة ، بيد أن النتيجة لا يمكن التنبؤ بها .

وتلك نتيجة صحيحة . غير أنه تبين أن أخلاق المجتمع الموضوعية النموذجية ، لو فرض أن من الممكن وضعها على هذا النحو ، ليست أبدا قانونا حقيقيا للأخلاق ، بل هى مجرد ملحق للأخلاق . ومن المؤكد أيضا أن الأخلاق الحقيقية ذاتية دائما ، وأن فيها حماسة لا معقولة مثل نفس حياتها نفسه ، وأنها لا بد أن تكون فى نزاع مع فلسفة الطبيعة . ولهذا فان أخلاق الايثار لا حق لها فى الاحجام عن هذه المغامرة التى لا مفر منها . لقد احترق منزلها ؛ ففى وسعها أن تسعى فى الدنيا وراء رزقها .

= وينهى عن الأفعال الآتية : «مطاردة الانسان والحيوان حتى الموت ؛ رمى الطيور بالقوس والسهام ؛ صيد ذوات الأربع ؛ طرد الحشرات من جحورها ؛ اخافة الطيور النائمة على الأشجار ؛ سدد جحور الحشرات ، وتحطيم أوكار الطيور» .

ووصف لذة الصيد بأنها فساد فى الخلق مستطير ؛

فلندع الأخلاق اذن تقبل فكرة أن التفانى لا بد أن يمارس ليس فقط مع سائر الناس ، بل نحو الكائنات الحية كلها ، نعم ، بالنسبة الى الحياة أنى وجدت في العالم وكانت في متناول الانسان . ولندعها ترتفع الى فكرة أن علاقة الناس بعضهم ببعض ليست الا تعبيراً عن العلاقة القائمة بينهم وبين الوجود والعالم بوجه عام . وما دامت أخلاق التفانى صارت كونية على هذا النحو ، فانها تستطيع أن تأمل أن تلتقى بأخلاق تكميل الذات — وهى في جوهرها كونية — وأن تتحد وياها .

لكن لكى تمتزج أخلاق تكميل الذات بأخلاق التفانى ، فلا بد لها أولاً من أن تصبح كونية على النحو السليم .
انها في جوهرها كونية ، لأن تكميل الذات ليس الا قيام علاقة حقيقية بين الانسان وبين « الموجود » القائم فيه وخارجه . انه يسعى ليحيل علاقته الخارجية « بالموجود » الى تفان روى باطن ، تاركا علاقته السلبية الفعالة مع الأشياء تتحدد بهذا التفانى .
وفي هذا السبيل لم يتقدم الانسان أكثر من التفانى السلبى في « الموجود » ، أما التفانى الايجابى فانه يمر دونه . واتخاذ جانب واحد على هذا النحو هو الذى يجعل من المستحيل على أخلاق التفانى وأخلاق تكميل الذات أن تمتزج كل منهما بالأخرى ، وأن تنتجا معا الأخلاق الكاملة الجامعة بين تكميل الذات السلبى والايجابى معا .

لكن ما السبب في أن أخلاق تكميل الذات ، رغم كل المحاولات ، لا تستطيع أن تخرج من دائرة السلب ؟ السبب هو أنها تسمح للتفانى الباطن الروحى في « الموجود » أن يتوجه الى كلية « الموجود » المجردة بدلا من الوجود الحقيقى . وهكذا تعالج فلسفة الطبيعة من طريق فاسد .

من أين تطرق هذا الخطأ؟ انه نتيجة الصعوبات التي تلقاها أخلاق
تكميل الذات حينما تحاول أن تدرج في فلسفة الطبيعة .
وعلى نحو يبدو لنا غريبا ، ولكنه عميق حقا ، يحاول الفكر الصيني
أن يصل الى هذا الوفاق . فهو يرى أن سر الأخلاق الحقيقية يكمن ،
على نحو أو آخر ، في العنصر « اللاشخصي » في نشاط العالم . وتبعا لذلك
فانه يجعل التفاني الروحي في « الموجود » معناه أن ننصرف عن الانفعالات
الذاتية في داخل نفوسنا ، وأن ننظم سلوكنا بقوانين الموضوعية التي
نكتشفها في مجرى الطبيعة .

وفكر لاو — تسيه وتشوانج — تسيه انما اهتم بهذه « الصيرورة مثل
العالم » العميقة . والدوافع (١) لمثل هذه الأخلاق تتردد على نحو رافع
في كتاب لاو — تسيه : « تاوتيكنج » ؛ بيد أنها لا يمكن تأليفها في سفونية
كاملة . ومعنى ما يقع في العالم أمر لا يمكننا أن نبحث فيه . وما نستطيع
أن نفهمه منه هو أن كل حياة تحاول أن تحيا نفسها . ولهذا فان أخلاق
الحياة الحقيقية ، « بروح ما يحدث » ، يبدو أنها هي تلك التي دعا اليها
يانج — تسيه وئيتشه . ومن ناحية أخرى فان مسلمة الموضوعية ، السائدة
في مجرى الطبيعة ، التي يمكن أن تكون نموذجا لنشاطنا ، ليست الامحاولة
لتصوير العالم على أنه أخلاقي ، تصويرا يتم بأبهت الألوان . وتبعا لذلك ،
فان هذا الوجود بروح العالم يعني عند لاو — تسيه وتشوانج — تسيه
تحررا باطنا من سلطان الهوى والانفعال ومن الأحداث الخارجية ، مصحوبا
باتتقاص من قيمة الميول الى الفعل والنشاط . وكلما تقود الحياة بروح
العالم الى أخلاق فعالة حقا كما هي الحال عند كونج — تسيه

(١) [الدوافع أو المقاصد Motive بالمعنى الموسيقى : موضوع غنائى

أو موسيقى أو انسجامى] .

(كوتفوشيسوس) ومنتسبه (مو - دى) وغيرها واكب ذلك تفسير مماثل لمعنى العالم . وكلما رفع التفكير الانسانى « الكون - مثل - العالم » الى معيار للأخلاق ، فان الارادة الأخلاقية للانسانية تقرأ فى روح العالم طابعا أخلاقيا حتى تتمكن من أن تجد نفسها فيه من جديد .

ولما كنا لا نعر على دوافع للفعل الأخلاقى فى الطبيعة ، فان أخلاق تكميل الذات يجب أن تمكن الأخلاق الايجابية والسلبية من أن تنشأ فى أحضان التنافى الروحى الباطنى فى « الموجود » وكتاهما ينبغى أن تستمد من الفعل بما هو فعل ، دون أى افتراض سابق لصفة أخلاقية فى « الموجود » أيا كان نوعها . هنالك فقط يصل الفكر الى مذهب كامل فى الأخلاق دون أن يرتكب أى نوع من أنواع السلوك الساذج أو الماكر .

وتلك هى المشكلة التى بذل البحث الأخلاقى عند جميع الشعوب وفى كل العصور مجهودا لا طائل تحته فى حلها ، كلما حاول أن يفكر بروح فلسفة الطبيعة الحقيقية . فعند الصينيين والهنود والرواقين وعند اسپيوزا واشليرماخر وفشته وهيجل ، وفى كل ألوان التصوف القائل بالاتحاد مع « المطلق » ، يصل فقط الى أخلاق التسليم ، أعنى التحرر الباطن من العالم ، لا الى أخلاق العمل فى الدنيا والتأثير فى الدنيا .

ونادرا ما يجرؤ على أن يقر بأمانة بأن النتيجة التى وصل اليها غير مرضية . وهو فى العادة يحاول أن يوسع فيها وأن يحافظ على أخلاق فعالة بالرغم منه ، تاركا تلك الأخلاق تمتزج بأخلاق التسليم ، على نحو ما . وكلما كان المفكر أكثر اتساقا فى فكره ، كان المكان الذى تشغله هذه الزائدة أقل .

وعند لاو - تسيه وتشوانج - تسيه ، وعند البراهمة وبوذا ، والرواقين القدماء واسپينوزا واشليرماخر وهيجل وكبار الصوفية القائلين بالواحدية ، اختزلت الأخلاق الى لا شىء تقريبا . وعند كوتفوشيسوس ومنج

— تسيه (مونج داي) وعند المفكرين الهندوكيين ، وأنصار الرواقية المتأخرة ويوهان جوتلوب فشته ، قامت الأخلاق التي من هذا النوع بمجهودات عنيفة للوقوف على أقدامها ، لكنها لا تستطيع أن تفعل ذلك الا بقدر ما يسعها الفكر الساذج أو المتحذلق .

ان كل نظرة في الحياة والعالم ترضى الفكر هي تصوف . وينبغي عليها أن تعطي وجود الانسان معنى يمنعه من القناعة بأن يكون جزءا من الوجود اللامتناهي على نحو طبيعي فحسب ، لكن يحمله على أن ينتسب اليه بروحه وبدنه ، وكل ذلك عن وعى .

وأخلاق تكميل الذات على صلة وثيقة بالتصوف . ومصيرها يتقرر عن طريق مصير التصوف . وتعقل أخلاق تكميل الذات معناه مجرد البحث لتأسيس الأخلاق على التصوف . والتصوف من ناحيته لا يكون نظرة ثمينة في العالم والحياة الا بالقدر الذي به يكون أخلاقيا .

ولكنه يجد أنه لا يفلح في أن يكون أخلاقيا . وتجربة الاتحاد بالمطلق ، والوجود مع روح العالم ، والاستغراق في الله ، أو أيا كان الاسم الذي يطلق على هذه العملية — ليست في ذاتها أخلاقية ، بل روحية . والفكر الهندي على شعور بهذه التفرقة . وبعبارات متنوعة جدا يكرر نفس القضية : « الروحانية ليست الأخلاق » . ونحن الأوروبيون قد بقينا سذجا في أمور التصوف . وما يظهر بيننا على أنه تصوف هو في العادة تصوف ذو لون مسيحي ، أعنى أخلاقي . ومن هنا فأننا نميل الى خداع أنفسنا فيما يتصل بالمضمون الأخلاقي للتصوف .

واذا حلل المرء تصوف كل الشعوب وفي كل العصور ليجد مضمونه الأخلاقي ، فإنه سيجده ضئيلا كل الضالة : وحتى أخلاق التسليم التي يبدو في النهاية أنها تنتسب بطبيعتها الى التصوف ، انما هي في التصوف

مصابة بالعجز . وبفقدان الأخلاق الفعالة التي تقرن بها عادة ، فانها تفقد تماسكها وتندفع شيئا فشيئا نحو منطقة التسليم التي لم تعد بعد أخلاقية . هنالك ينشأ تصوف يتوقف عن مساعدة الجهد لتكميل الذات الذي هو الواجب العميق الملقى على عاتقه ، بل يجعل الاستغراق (الفناء) في المطلق غاية في ذاته . وكلما كان التصوف أصفى ، نما بهذا التطور . هنالك يصبح التصوف نظرة في العالم والحياة قائمة على افناء الوجود المنتهى في الوجود اللابنتهى ، اذا لم ينقلب الوضع ، كما هى الحال عند البراهمة ، فيصبح التصوف العالى القائم على وجود اللابنتهى في المنتهى . وبهذا فان أخلاق تكميل الذات ، التي يجب أن تنشأ من التصوف ، هى دائما في خطر الفناء في التصوف .

ونزوع التصوف الى أن يكون فوق أخلاقى أمر طبيعى تماما . والواقع أن ارتباطه بالمطلق الذى لا كيفية له ولا حاجة عنده — لا شأن له بتكميل الذات . انه يصبح فعل وعى محضا ، ويقود الى روحانية ليس فيها مضمون ، شأنها شأن المطلق المفترض . والتصوف ، وقد شعر بضعفه ، يبذل قصارى جهده ليصبح أخلاقيا أكثر مما هو فى الواقع ، أو على الأقل يحاول أن يظهر بهذا المظهر . بل ان الصورة الهندية من التصوف لتسعى جهدها فى هذا الاتجاه ، وان كانت من ناحية أخرى عندها الشجاعة على أن تكون صادقة الى حد أن تضع الروحى فوق الأخلاقى .

وللحكم على قيمة التصوف من الناحية الأخلاقية ، ينبغى للمرء ألا يحسب حسابا لما هو متضمن فى داخله عن طريق الأخلاق ، لا لما يفعله أو يقوله عن الأخلاق . هنالك يتبدى أن المضمون الأخلاقى حتى للتصوف المسيحى ضئيل ضالة مفزعة . ومع ذلك فان الأخلاق التي ترضى الفكر لا بد لها أن تولد من التصوف . وكل فلسفة عميقة وكل دين عميق ، هما

في النهاية كفاح من أجل التصوف الأخلاقي والأخلاق الصوفية .
ونحن معشر الغربيين ، وقد شغلنا بالجهود لتأمين نظرة أخلاقية فعالة
في العالم والحياة ، لا نمكّن التصوف من بلوغ أهدافه . انه يعيش بيننا
عيشة منزوية منقطعة ، ونشعر غريزيا أنه في تعارض مع الأخلاق الفعالة ،
ولهذا فليست لنا أية علاقة باطنة به .

وغلظتنا الكبرى ، مع ذلك ، هي أن نعتقد أننا نستطيع ، بدون
التصوف ، أن نصل الى نظرة في الكون والحياة أخلاقية سترضى الفكر .
وحتى الآن نحن لم نعمل غير أن ننشئ نظرات في الكون والحياة . انها
جيدة ، لأنها تدعو الناس الى أخلاق فعالة ، لكنها ليست صحيحة ، ولهذا
فانها تتداعى دائما . وفضلا عن ذلك فانها ضحلة . ومن هنا فان الفكر
الأوربي يجعل الناس أخلاقيين حقا ، ولكن سطحيين ، والأوربي ، لأنه
متنخّم بالفلسفة التي وضعت بغرض الأخلاق الفعالة ، ليس لديه أى اعتدال
ولا شخصية باطنة ، وليس فيه بعد شعور بالحاجة الى هذه الصفات .

وقد آن الأوان أن نتخلص من هذه الغلظة . والعمق والرسوخ في
التفكير لا يأتیان النظرة في الحياة والعالم الخاصة بالأخلاق الفعالة الا اذا
انبثقت هذه النظرة من التصوف . ومسألة : ماذا ينبغي أن تفعل بحياتنا ؟
لا تحل بسوقنا الى العالم بدافع الفعل ، دون أن يسمح لنا بالرجوع الى
حواسنا السليمة . ولا حل لها الا بفلسفة تضع الانسان في علاقة باطنة مع
« الموجود » ، منها تنشأ بالضرورة الطبيعية أخلاق سلبية وايجابية معا .

والتصوف الذي أقره الناس حتى الآن لا يمكنه تحقيق هذه الغاية
لأنه فوق أخلاقي . ولهذا فان كفاح الفكر يجب أن يوجه ناحية التصوف
الأخلاقي . ويجب أن ترتفع الى روحانية أخلاقية والى أخلاق تتضمن كل
روحانية . هنالك فقط نصبح مؤهلين حقا وبعمق للحياة .

ان الأخلاق يجب أن تنشأ عن التصوف . والتصوف ، من ناحيته ، يجب ألا ينظر اليه أبدا على أنه يوجد لذاته . انه ليس زهرة ، بل كيم زهرة . والأخلاق هي الزهرة . والتصوف الذى يوجد لذاته فحسب هو بمثابة المملح الذى فقد طعمه .

والتصوف الذى أقره الناس حتى الآن يفضى الى ما هو فوق الأخلاق ، لأنه مجرد . والتجريد موت للأخلاق ، لأن الأخلاق علاقة حية بالحياة الحية . ولهذا ينبغى أن تترك التصوف المجرد ، وأن تتجه الى التصوف الحى .

وجوهر الوجود ، والمطلق ، وروح الكون — وما شابه ذلك من ألفاظ لا تدل على شيء فعلى ، بل على مجردات ، ولهذا فانها لا يمكن تصورها . والحقيقة الواقعية الوحيدة هي الوجود الذى يبدو على هيئة ظواهر .

كيف يسلك الفكر هذا المسلك العديم المعنى الذى يجعل الانسان يدخل فى علاقة روحية مع مخلوق غير حقيقى ابتدعه الفكر ؟ ان ذلك يتم بالتسليم للاغراء على نحوين : أحدهما عام ، والآخر خاص .

ان الفكر وقد أزم هذا بضرورة التعبير عن نفسه بالألفاظ ، يستخدم التجريدات والرموز التى شأنها اللغة . لكن هذا يجب ألا يكون له من التداول أكثر من أن يكون تمثيلا للأشياء على نحو موجز ، بدلا من تقديمها بكل تفاصيلها . لكن يأتى وقت فيه يعمل الفكر فى هذه التجريدات والرموز وكأنها تمثل شيئا يوجد فعلا . وذلك هو الاغواء العام .

أما الاغواء الخاص فهو أن يعبر عن تفانى الانسان فى الوجود اللامتناهى بمساعدة التجريدات والرموز على نحو بسيط بيّن ، وذلك بالدخول فى علاقة مع مجموع الوجود ، أعنى مع جوهره الروحى .

وهذا يبدو حسنا في الألفاظ والأفكار . أما الواقع فلا يعرف شيئا عن الفرد القادر على الدخول في علاقة مع مجموع الوجود . وكما أنه لا يعرف عن موجود غير ذلك الذى يكشف عن نفسه في وجود الكائنات الفردية ، كذلك هو لا يعرف علاقات غير تلك القائمة بين فرد وآخر . فإن شاء التصوف اذن أن يكون أمينا ، فليس أمامه ما يفعله غير أن يطرح عن نفسه التجريدات المعتادة ، وأن يقر بأنه لا يستطيع أن يقوم بشيء معقول بواسطة هذه الماهية الخيالية للوجود . وربما بدا المطلق في نظره عديم المعنى كما تبدو التميمة خالية من المعنى في نظر الزنجرى الذى يعتنق ديننا (من الأديان السماوية) . انه لا بد له أن ينتقل من خلال عملية تحويل الى تصوف الواقع . فليحاول أن يحصل على تجربته في الطبيعة الحية ، تاركا كل المناظر المسرحية واللقاء (الرنان) .

ليس ثم ماهية للوجود ، بل وجود متناه يندوفى مالا نهاية له من الظاهر . ومن خلال مظاهر الوجود ومن خلال تلك التى أدخل معها فى علاقات — من خلال هذه وحدها يمكن وجودى أن يكون على صلة بالوجود اللامتناهى . واخلاص وجودى للوجود اللامتناهى معناه اخلاص وجودى لكل مظاهر الوجود التى تحتاج الى اخلاص ، والتى أستطيع أن أخلص لها .

ان شطرا صغيرا جدا من الوجود اللامتناهى يدخل فى نطاقى . والباقي يجتازنى ، كالسفن البعيدة التى أبعث اليها باشارات لا تفهمها . لكنى بتكريس نفسى لما يدخل فى نطاق تأثيرى ويحتاج الىّ ، فانى أجعل من الاخلاص الروحى الباطن للموجود اللامتناهى — حقيقة وبهذا أعطى لوجودى الفقير معنى وثراء . لقد وجد النهر بحره .

ومن الاخلاص للمطلق لا يأتى الا الروحانية الميتة . انه مجرد فعل

عقلى . وليس فيه دوافع الى الفعل . وحتى أخلاق التسليم لا يمكنها أن تحيا غير حياة بائسة على أرض مثل هذه النزعة العقلية . أما في تصوف الواقع فإن الاخلاص (أو التفانى) لا يعود مجرد فعل عقلى ، بل يصبح فعلا ينال كل شيء حتى في الانسان نصيبه منه . فثمت فيه تسود روحانية تحمل في باطنها على صورة أولية الدافع الى الفعل . والحقيقة الرهيبية ، وهى أن الروحانية والأخلاق أمران مختلفان ، لم تعد صادقة . فكلتاها ما هنا شيء واحد .

والآن يمكن أخلاق تكميل الذات وأخلاق الايثار أن تنفذ كل منهما في الأخرى ، وأن يصبحا كونيين في فلسفة للطبيعة تدع العالم كما هو . ومن هنا فليس في وسعهما الا أن يلتقيا في فكرة ترضى قوانين التفكير في كل ناحية وقوانين الاخلاص الحى للموجود الحى . وفي هذه الفكرة يجتمع تكميل الذات السلبى والايجابى في اتفاق متبادل واتحاد تام ويفهم كل منهما الآخر على أنه تعقل متعمق لنفس الدافع الباطن . فاذا ما أصبحا شيئا واحدا لم يعودا في حاجة الى اجهاد نفسيهما في تقرير الأخلاق الكاملة القائمة في العالم على أساس التحرر من الدنيا . وبهذا تبلغ الأخلاق تمامها بطريقة آلية ، وهنالك ترن في انسجام رائع كل النعمات في سلم الأخلاق ، ابتداء من الذبذبات التى يبدأ فيها التسليم يسمع صوته على أنه أخلاق ، حتى النعمات العليا التى فيها تستحيل الأخلاق الى أصوات خشنة هى أصوات مطالب المجتمع التى يفرضها على الفرد أخلاقا .

والمسئولية الذاتية عن كل حياة تقع في متناوله ، والمسئولية التى تتسع امتدادا وشدة حتى اللامحدود ، والتى يعانىها الانسان الذى أصبح حرا من الدنيا باطنيا ويحاول أن يجعل منها حقيقة — تلك هى الأخلاق . انها تنشأ عن توكيد الحياة والعالم ، وتصبح حقيقة واقعة في انكار الحياة .

وهى مرتبطة بالارادة المتفائلة تمام الارتباط . ولا يمكن أبدا فصل
الايمان بالتقدم عن الأخلاق ، كعجلة غير محكمة الربط تنفصل عن العربة ،
بل كلاهما يدور على نفس المحور دون انفصال .
والمبدأ الأساسى فى الأخلاق ، ذلك المبدأ الذى هو ضرورة من ضرورات
الفكر ، له مضمون محدد ، ويخوض غمار نزاع حى عملى مستمر مع
الواقع — هذا المبدأ هو : الاخلاص للحياة الناشء عن توقيير الحياة .

الفصل السّادس والعشرون

أخلاق توقيير الحياه

المبدأ الأساسى للأخلاق • أخلاق التسليم
أخلاق الصدق مع النفس ، والأخلاق الفعالة
الأخلاق وعدم التفكير • الأخلاق وتوكيد الذات
الانسان وسائر الكائنات الحية • أخلاق العلاقة بين الانسان
والانسان
المسئولية الشخصية وفوق الشخصية • الأخلاق والانسانية

الطرق التى ينبغى رد الفكر الأخلاقى اليها بعد أن ضل طريقه وحلق
تحليقا تجاوز الحد — طرق ملتوية معقدة . ولكن مجراه يمكن أن يرسم
ببساطة اذا التزم اليمين منذ البداية ، بدلا من سلوك طرق تبدو فى الظاهر
أقصر . ولتحقيق هذا لا بد من ثلاثة أمور : الأول أن ينصرف عن كل تفسير
أخلاقى للعالم ؛ والثانى أن يكون كونيا صوفيا ، أى أنه يجب عليه أن
يسعى لادراك كل تفان يحكم الأخلاق على أنه مظهر لعلاقة باطنية روحية
مع العالم ؛ ويجب عليه ثالثا ألا يركن الى التفكير المجرد ، بل يجب أن يظل
أوليا ، وأن يفهم التفانى (أو الاخلاص) فى العالم على أنه اخلاص الحياه
الانسانية لكل صورة من صور الوجود الحى يمكن أن يكون على صلة بها .
وأصل الأخلاق هو تعقل المعنى الكامل لتوكيد العالم الموجود فى
الطبيعية مع توكيد الحياه فى ارادته للحياه ، ومحاولة جعله حقيقة واقعة .
والاتصاف بصفة الأخلاق معناه البدء فى التفكير باخلاص .
والتفكير هو الحجّة بين الارادة والمعرفة التى تستمر فى داخلى .

ومجراه ساذج ، اذا طالبت الارادة المعرفة بأن تريها علما يلائم الدوافع انتى تحملها فى داخلها ، واذا حاولت المعرفة أن تشبع هذه الحاجة . وهذا الحوار ، المقدر له ألا ينتج أية نتيجة ، يجب أن يفسح المجال لمناقشة سليمة ، فيها لا تطلب الارادة من المعرفة الا ما تعرفه فعلا .

فاذا لم تجب المعرفة الا بحسب ما تعرف ، فانها لا تعلم الارادة الا حقيقة واحدة ، ألا وهى أن وراء الظواهر كلها ارادة الحياة . والمعرفة ، وان كانت تزداد عمقا وشمولا ، لا تستطيع أن تعمل أكثر من أن تقتادنا على نحو أعمق وأشمل الى أعماق السر القائل ان كل ما هو موجود هو ارادة حياة . والتقدم فى العلم معناه الوصف الدقيق للظواهر التى تتبدى عليها الحياة فى صورها المتعددة وتجاوزها ، مما يمكننا من اكتشاف الحياة حيث لم نكن نتوقع ، ومن وضعنا فى مركز يسمح لنا بأن نستخدم على نحو أو آخر ما أقدناه من مجرى ارادة الحياة فى الطبيعة . أما ما هى الحياة ، فليس ثم علم قادر على أن يخبرنا به .

وما يكسبه تصورنا للكون والحياة من المعرفة هو أنها تجعل من الصعب ، علينا أن نتخلى عن التفكير ، لأنها تضطرنا دائما الى التنبه الى سر ارادة الحياة الذى نراه يضرب فى كل مكان . ومن هنا فان الفارق بين المتعلم وغير المتعلم فارق نسبي فحسب . فالإنسان غير المتعلم الذى يستولى عليه الشعور بسر ارادة الحياة المضطرب فيما حولنا ، حينما يشاهد شجرة مزهرة ، يعرف أكثر من العالم الذى يدرس — مستعينا بالمجهر أو فى النشاط الفيزيائى والكيميائى — آلاف الأشكال التى تتخذها ارادة الحياة ؛ لكن ، على الرغم من معرفته بمجرى الحياة فى هذه المظاهر الخاصة بارادة الحياة ، فانه لا يتأثر بالسر القائل بأن كل ما هو موجود هو ارادة حياة ، بينما ينتفج نغورا لامكانه أن يصف بدقة قطعة من مجرى الحياة .

وكل معرفة حققة تتحول الى تجربة . فأنا لا أعرف طبيعة الظواهر ،
بيد أنى أكون فكرة عنها بقياسها الى ارادة الحياة الكائنة فى داخل نفسى .
وهكذا تصبح معرفتى بالعالم تجربة للعالم . والمعرفة التى تصبح تجربة
لا تمكننى من أن أبقى فى مواجهة العالم انسانا يعرف فقط ، بل تحملنى
على وضع صلة باطنة بينى وبين العالم ، وتملأونى بالتوقير لارادة الحياة
القائمة فى كل شىء . وهى بجعلى أفكر وأدهش تقودنى سعدا الى أعالى
توقير الحياة . وهناك تتركنى ، لأنها لا تستطيع أن تصحبنى الى أبعد من
ذلك . ولا بد لارادتى الحياة الآن أن تجد طريقها فى العالم بنفسها .

وليس بتعريفى معنى هذا المظهر أو ذاك من مظاهر الحياة فى مجموع
العالم تربطنى المعرفة بالعالم . انها تصحبنى فى الدوائر الداخلية ،
لا الخارجية . فمن الداخلى الى الخارج تضعنى فى صلة بالعالم بجعل ارادتى
للحياة تشعر بأن كل ما حولها هو ارادة حياة أيضا .

والفلسفة تبدأ عند ديكارت بهذه العقيدة : « أنا أفكر ، فأنا اذن
موجود » . وباختيار هذه البداية اعتباطا أزجيت الفلسفة على الطريق الى
المجرد . فلم يكن فى وسعها أن تعالج الأخلاق من الزاوية الصحيحة ، وبقيت
مشتبكة فى نظرة ميتة فى الكون والحياة . أما الفلسفة الحققة فيجب أن تبدأ
من حقيقة الشعور المباشرة الشاملة التى تقول : « أنا حياة تريد الحياة ،
وسط حياة تريد الحياة » . وليست هذه صيغة دوجماتية بارعة ؛ فأنا أعيشها
وأتحرك فيها يوما بعد يوم وساعة تلو ساعة . وفى كل لحظة من لحظات
التأمل تنهض من جديد أمامى . هنالك ينبثق منها المرة بعد المرة نظرة حية
فى العالم والحياة تستطيع أن تعالج كل وقائع الوجود ، كأنها تنبثق من
جذور لا تجف أبدا . وينمو منها تصوف يقول بالاتحاد الأخلاقى بالموجود .
وكما أن فى ارادتى الحياة نزوعا الى حياة أوسع والى التمجيد المستتر

لارادة الحياة التى تسميها لذة ، مع خوف الفناء واثقاص مستسر لارادة الحياة نسميه الألم ؛ فكذلك الأمر فى ارادة الحياة من حولنا ، سواء استطاعت أن تعبر عن نفسها أمامى ، أو بقيت بكفاء .

فالأخلاق اذن تقوم فى تجريبى للدافع الى اظهار نفس التوقير لكل ارادة حياة كما أظهره لارادة الحياة عندى . وبهذا تقرر المبدأ الأساسى فى الأخلاق الذى هو ضرورة من ضرورات الفكر . ومن الخير الابقاء على الحياة وتشجيعها ؛ ومن الشر تحطيمها أو الوقوف فى وجهها .

ومن الواضح أن كل شىء ينظر اليه على أنه خير فى التقييم الأخلاقى المعتاد للعلاقات بين الناس يمكن أن يندرج تحت الابقاء أو الترقية المادية والروحية للحياة الانسانية ، والمجهود لرفعها الى أعلى قيمة . وعلى العكس كل ما ينظر اليه على أنه شر فى العلاقات الانسانية هو فى نهاية التحليل تحطيم أو وقوف ماذى أو معنوى للحياة الانسانية ، واهمال فى محاولة رفعها الى أعلى قيمة . ومقولات الخير والشر المتفرقة المتباينة التى يبدو فى الظاهر أنه لا علاقة بينها على وجه الاطلاق تتلاءم فيما بينها مثل الكلمات المتقاطعة ، حالما تفهم وتتعمق فى هذا التعريف الكلى للخير والشر .

والمبدأ الأساسى فى الأخلاق ، الذى هو ضرورة من ضرورات الفكر ، لا يعنى فقط مجرد التعميق والتنظيم ، بل وأيضا توسيع النظرات الشائعة الخاصة بالخير والشر . والمرء لا يكون أخلاقيا حقا الا اذا أطاع الدافع الى معاونة كل حياة يقدر على معوتتها ، وامتنع من ايداء أى كائن حى . انه لا يسأل الى أى مدى هذه الحياة أو تلك تستحق عطف الانسان بوصفها أمرا ذا قيمة ، ولا ما اذا كانت قادرة على الشعور ، والى أى مدى . بل الحياة بما هى حياة مقدسة فى نظره . فلا يقطف ورقة من شجرة ، ولا ينزع زهرة ، ويحذر أن يحطم حشرة . وفى الصيف اذا اشتغل تحت ضوء المصباح

فضل أن يغلغق النافذة وأن يتنفس هواء ثقيلًا على أن يرى الحشرة تلو الحشرة تسقط على المنضدة بأجنحتها الشائطة .

وإذا مشى في الطريق بعد المطر ورأى دودة أرضية ابتلت منه يعتقد أنه لا بد من أن تجف في ضوء الشمس ، إذا لم تستطع أن تدخل في التراب ، ولهذا يرفعها من سطح الحجر ويضعها على العشب . وإذا مر بحشرة سقطت في المستنقع ، فانه يتوقف لحظة من أجل أن يلقي بورقة أو جذع يمكنها أن تنقذ نفسها بواسطته .

ولا يخشى أن يسخر منه الناس ويقولوا عنه انه عاطفى . ان كل حقيقة مآلها الى السخرية الى أن يعترف بها الناس . فلقد كان القول بأن الناس الملوئين هم ناس حقا ويجب أن يعاملوا على أنهم ناس حقا — كان هذا القول يعد ضربا من الجنون ، لكن هذا الجنون قد أضحى حقيقة يقرها الجميع . واليوم يرى من المبالغة أن يقال ان مراعاة كل ما هو حى ، حتى أدنى مظاهر الحياة ، أمر تتطلبه الأخلاق العقلية . لكن سيأتى الوقت الذى فيه يدهش الناس من كون الانسان قد احتاجت الى كل هذه المدة الطويلة لتتعلم كيف تنظر الى الأذى الموجه عن غير تفكير الى الحياة على أنه أمر لا يتفق مع الأخلاق .

ان الأخلاق مسئولية لا حد لها تجاه كل ما هو حى .
وكقضية عامة ان تعريف الأخلاق كعلاقة داخل استعداد لتوقير الحياة لا يحدث أثرا مثيرا . لكنه التعريف الكامل الوحيد . والتعاطف أضيق من أن ينظر اليه على أنه الجوهر الكلى للأخلاق . صحيح أنه يدل فقط على الاهتمام بالآلام ارادة الحياة . لكن الأخلاق تتضمن أيضا أن يشعر الانسان أن جميع الأحوال والمطامح الخاصة بارادة الحياة ، ولذاتها ، وتشوفها الى الحياة حياة مليئة ونزوعها الى تكميل الذات — أن يشعر أن هذا كله هو أيضا من شأنه ويخصه .

أما الحب فيعنى أكثر من ذلك ، لأنه يتضمن الأخوة فى الألم والسرور والمجهود ، لكنه لا يظهر الأخلاق الا فى صورة تشبيه ، وان يكن تشبيها طبيعيا عميقا . انه يجعل التضامن الناشئ عن الأخلاق مماثلا لذلك التضامن الذى تدعو اليه الطبيعة من الناحية الفزيائية ، التضامن من أجل أهداف موقته بين كائنين يكمل كل منهما الآخر جنسيا ، أو بينها وبين ذريتهما . وعلى الفكر أن يسعى للتعبير عن طبيعة الأخلاق فى ذاتها . ومن أجل هذا يعرف الأخلاق بأنها اخلاص للحياة يوحى به توقيير الحياة . وحتى لو كانت العبارة : « توقيير الحياة » ترن رنيننا عاما حتى لتبدو خالية من الحياة ، فان المقصود بها أنه اذا دخل فى فكر الانسان لم يفارقه أبدا . اذ يرتبط بها التعاطف والحب وكل ألوان الحماسة الثمينة . ان توقيير الحياة يعمل بقوة حية دؤوب فى العقل الذى يدخله ، ويلقى به فى قلق ناشئ عن الشعور بالمسئولية لا يفارقه أبدا فى أى زمان أو مكان . وكما أن اللوب الذى يشق طريقه خلال الماء يدفع السفينة الى الأمام ، فكذلك توقيير الحياة يدفع الانسان .

وتوقيير الحياة ما دام ينشأ عن دافع باطن فانه لا يتوقف على المدى الذى يمكن أن يمتد اليه لتصوير الحياة تصويرا يبعث على الرضا . ولا حاجة به الى تقديم جواب عن السؤال عن معنى عمل الانسان للمحافظة على الحياة والسمو بها وترقيتها فى داخل مجموع الأحداث التى تقع فى مجرى الطبيعة . وهو لا يدع نفسه يضل السبيل عن طريق تقدير أن المحافظة على الحياة وتكميلها ليس جديرا بالاعتبار الى جانب التحطيم الهائل المستمر للحياة الذى يقع فى كل لحظة بفعل القوى الطبيعية . وما دامت لديها ارادة الفعل فانها يمكنها أن تدع جانبا كل المشاكل المتعلقة بنجاح عملها . وهذه الحقيقة نفسها وهى أنه فى الانسان النامى أخلاقيا ظهرت ارادة حياة ممثلة

بتوقير الحياة والاحلاص لها — هذه الحقيقة ذات أهمية بالغة بالنسبة الى العالم .

وفي ارادتي للحياة تستشعر ارادة الحياة ذاتها على نحو مختلف عنه في سائر مظاهرها . ففيها ، أعنى هذه المظاهر ، تكشف عن نفسها في عملية تفريد^(١) تعتمد على أن تعيش نفسها حتى التمام ، بقدر ما يتراءى لى ، ودون أى اتحاد مع ارادة حياة أخرى . ان العالم دراما مروعة ، دراما ارادة الحياة وهى منقسمة على نفسها . فكل موجود انما يشق طريقه على حساب غيره ، وأحدهما يقضى على الآخر . و ارادة حياة تبذل ارادتها ضد ارادة حياة أخرى دون أن تعلم بها . ان فيها نزوعا الى الوحدة مع ذاتها والى أن تصبح كلية .

لماذا تجرب ارادة الحياة نفسها على هذا النحو في" أنا وحدى ؟ لأنى اكتسبت القدرة على التأمل فى مجموع الوجود ؟ وما هو الهدف من هذا التطور الذى بدأ فى نفسى ؟

هذه أسئلة لا جواب عنها . وسيظل لغزا أليما لنفسى أن يكون محتما على أن أعيش مع توقير الحياة فى عالم تسوده الارادة الخلاقة التى هى ارادة هدامة أيضا ، و ارادة هدامة هى أيضا خلاقة .

ولا أملك إلا أن أتمسك بهذه الحقيقة وهى أن ارادة الحياة عندى تكشف عن نفسها ك ارادة حياة تريد أن تكون هى واردة حياة أخرى أمرا واحدا . وهذا عندى بمثابة النور الذى يسطع فى الظلام . والجهل المحيط بالعالم لا وجود له عندى ؛ لقد أنقذت من العالم . لقد ألقى بى توقير الحياة فى قلق لا يدركه العالم ، بيد أنى أستمد منه نعيما لا يستطيع العالم أن يمنعنى اياه . فاذا أمكننى أنا وشخصا آخر ، فى رقة القلب الناشئة من كونى

(١) [تفريد : جعل الشئ ذا فردية] .

مختلفا عن العالم ؛ أن تتعاون في الفهم والعمق ، بينما الارادة تعذب الارادة،
فسيتهى انقسام ارادة الحياة على نفسها . واذا أُنقذت حشرة من مستنقع ،
فان الحياة تكون قد أخلصت للحياة ، وانتهى انقسام الحياة ضد نفسها .
وكلما أخلصت حياتي للحياة على أى نحو ، فان ارادتي للحياة المنتاهية
تعانى الاتحاد مع الارادة اللامتناهية التى تتحد فيها كل حياة ، واستمتع
بشعور من النضرة يحول بينى وبين الذبول في بيءاء الحياة .

ولهذا فاني أدرك أن مصير وجودى هو أن أكون مطيعا لهذا الكشف
العالى لارادة الحياة عندى . ولقد اخترت لنشاطى اطراح هذا الانقسام
لارادة الحياة على نفسها ، الى المدى الذى يبلغه تأثير وجودى . فاذا عرفت
الآن الأمر المحتاج اليه ، فاني أدع جانبا لغز الكون ووجودى فيه .

وكل آمال ومنازع التقوى العميقة موجودة في أخلاق توقيير الحياة .
غير أن هذه التقوى لا تبني لنفسها فلسفة كاملة ، بل تسلم
نفسها لضرورة ترك كاتدرائيتها ناقصة البناء . انها تتم المنبر فحسب ، بيد
أنه من فوق هذا المنبر تقيم التقوى قداسا حيا لا ينتهى .

وأخلاق توقيير الحياة تبين عن صدقها في كونها تتضمن في داخلها عناصر
مختلفة للأخلاق مرتبطة ارتباطا طبيعيا . ولم يقدر أى مذهب في الأخلاق
حتى الآن أن يصور السعى الى تكميل الذات الذى فيه يعمل الانسان
ويؤثر في نفسه دون أفعال خارجية ، والأخلاق الفعالة ، أن يصورها في
توازيهما وتفاعلها . أما أخلاق توقيير الحياة فانها تستطيع أن تفعل ذلك ،
وعلى نحو تستطيع معه ليس فقط أن تجيب عن الأسئلة الأكاديمية ، بل
وأىضا أن تنتج تمعقا للبصيرة الأخلاقية .

ان الأخلاق توقيير لارادة الحياة في داخل نفسى وخارجها . فمن الأول

ينشأ التوكيد العميق للحياة القائم على التسليم . وأنا أدرك ارادتي للحياة ليس فقط على أنها شيء يستطيع أن يحيا نفسه في ظروف سعيدة ، وانما أيضا شيء عنده تجربة عن نفسه . وأنا آبى أن أدع هذه التجربة الذاتية تختفى في انعدام التفكير ، وألح في الشعور بأنها ثمينة ، وأبدأ في ادراك سر تحقيق الذات الروحي . وأتحرر من مختلف مقادير الحياة . وأحيانا حينما أتوقع أن أجد نفسى محطما ، أجد نفسى نشوان بسعادة التحرر من العالم على نحو مدهش لا يبلغ مداه التعبير ، وفي هذا أعانى تصفية وتوضيحا لنظرتى في الحياة . والتسليم هو المدخل الذى ندخل منه الى الاخلاق . ومن يعان في اخلاص عميق لارادته للحياة تحررا باطنا من الأحداث الخارجية هو القادر على تكريس نفسه على نحو عميق منتظم لحياة الآخرين .

وكما أنى في توقيرى لارادتي للحياة أكافح للتحرر من مقادير الحياة ، كذلك أكافح للتحرر من ذاتى . وانى لأمارس المحافظة العليا على الذات ليس فقط في مواجهة ما يحدث لى ، بل أيضا بالنسبة الى الطريقة التى أهتم بالعالم على نحوها . فمن توقيرى لوجودى أضع نفسى تحت دافع الصدق مع نفسى . وكل ما عسى أن أظفر به سيشتري بثمان فادح عن طريق تحدى معتقداتى . وأخشى أنى لو كنت غير صادق مع نفسى ، فانى أجرح ارادتي للحياة بحربة مسمومة .

وان كنت ، بجعله الاخلاص مع الذات مركزا للأخلاق ، ليشهد على عمق شعوره الأخلاقى . ولكن لأنه فى بحثه عن الطبيعة الجوهرية لما هو أخلاقى قد أخفق فى أن يجد طريقه خلال توقيير الحياة ، فانه لا يستطيع أن يفهم الرابطة بين الصدق نحو الذات وبين الأخلاق الفعالة .

والواقع أن أخلاق الصدق مع الذات تتحول دون شعور الى أخلاق الاخلاص للغير . ومثل هذا الاخلاص يحملنى على القيام بأفعال تكشف

عن نفسها على أنها اخلاص ذاتى على نحو من شأنه أن يجعل الأخلاق المعتادة تستمدّها من الاخلاص .

لماذا أصفح عن انسان؟ أما الأخلاق المعتادة فنقول : لأنى أشعر بتعاطف معه . انها تسمح للناس ، حينما يعفون عن الغير ، أن يبدوا لأنفسهم طيبين جدا ، وتمكنهم من ممارسة أسلوب فى العفو غير خال من اذلال الغير . وهكذا يجعلون من العفو انتصارا عذبا للتفانى أو الاخلاص الذاتى .

أما أخلاق توقيير الحياة فتطرح هذه النظرة الجاسية الفجة . فكل أفعال الاحتمال والعفو هى فى نظرها أفعال يفرضها المرء على نفسه من باب الصدق مع نفسه . فيجب على أن أعفو عفوا غير محدود ، لأنى ان لم أفعل ذلك لأعوزنى الاخلاص مع نفسى ، لأن هذا معناه أنى أفعل وكأنى لم أكن مذنبا بنفس الطريقة التى كان بها الآخر مذنبا معى . ولأن حياتى قد دنسها الزيف ، فانه يجب على أن أعفو عن الزيف الذى يرتكب فى حقى ؛ ولأنى فى كثير من الأحوال خلوت من المحبة للغير وكنت أستشعر الكراهية أو الاغتياب والخداع أو الاستكبار ، فلا بد لى أن أعفو عن كل خلو من الحب وكل كراهية أو اغتياب أو خداع أو استكبار وجه ضدى . ويجب على أن أعفو بهدوء وبغير تظاهر ؛ والواقع أنى لا أعفو أبدا ، لأنى لا أدع الأمور تتطور الى مثل هذا الحكم . وليس هذا مسلكا شاذا ؛ انما هو مجرد توسع ضرورى وتهذيب للأخلاق المعتادة .

وعلىنا أن نستمر فى الكفاح ضد الشر المائل فى الانسانية ، لا بالحكم على الآخرين ، ولكن بالحكم على أنفسنا . وان الكفاح مع الذات والصدق مع النفس لهما الوسائل التى بها تؤثر فى الغير . اننا نستعين بهما فى جهودنا لبلوغ التحقيق الذاتى الروحى العميق الناشئ عن توقيير المرء لحياته . ان القوة لا تحدث جلبة ولا ضوضاء . انها هناك ، تعمل فى صمت . والأخلاق الصادقة تبدأ حيث ينتهى استعمال اللغة .

فالنصر الباطن في الأخلاق الفعالة ، حتى لو بدا على أنه تفاني الذات، فانه يرد من الدافع الى اخلاص المرء مع نفسه ، ومن هناك يستمد قيمته الحقيقية . وأخلاق تميز الانسان من العالم لا تنصب صافية إلا حينما تجرى من هذا ينبوع . فلست مهذبا مسابلا حليما ودودا بسبب عطفى على الآخرين ، بل لأنى بهذا المسلك أبرهن على أن أعمق تحقيق لذاتى صادق . وتوقير الحياة الذى أطبقه على وجودى ، وتوقير الحياة الذى يجعلنى فى حال اخلاصى لوجود آخر غير وجودى ينفذ كل منهما فى الآخر .

* * *

والأخلاق المعتادة ، لأنها لا تملك مبدءا أساسيا للأخلاق ، لا بد لها أن تدخل فى نقاش مع الواجبات المتضاربة . أما أخلاق توقير الحياة فلا حاجة بها الى هذا التسرع ، انها تأخذ حظها من الوقت الكافى للتفكير فى مبدئها الأخلاقى من كل ناحية . انها حين تعلم أنها راسخة الأساس ، هنالك تقر موقفها بازاء هذه المشاكل .

وعليها أن تحدد موقفها من ثلاثة خصوم ، هما : عدم التفكير ، والتوكيد الأنانى للذات ، والمجتمع .

أما عن الأول فهي عادة لا تعبر اليه التفاتا كافيا ، لأنه ليس ثم نزاع مفتوح بينهما . ومع ذلك فان هذا الخصم يعترض طريقها على نحو يغيب عن الادراك .

ورغم ذلك يوجد ميدان فسيح يمكن أن تستولى عليه الأخلاق دون أدنى اصطدام مع جيوش الأنانية . ان الانسان يستطيع أن يفعل الكثير من الخير ، دون أن يحتاج الى بذل تضحية من ذاته . وحتى لو أدى ذلك الى بعض التضحية ، فانها من التفاهة بحيث لا يشعر بها وكأنه انما فقد شعرة أو قشرة من الجلد الميت .

وفي كثير من مجالات السلوك لا يكون التحرر الباطن من العالم ، والصدق مع النفس ، والتميز من العالم وحتى التفاني في حياة الغير — لا يكون غير مجرد الانتباه الى هذه العلاقة الخاصة . واذا كنا نقصر كثيرا ، فذلك لأننا لا نلتزمها . فنحن لا نخضع لضغط أى دافع باطن الى الأخلاق . وفي كل نقطة ينش البخار من الغلاية التى لم يحكم اغلاقها . وفي الأخلاق المعتادة تكون ألوان الضياع للطاقة الناشئة عن ذلك كبيرة لأن مثل هذه الأخلاق ليس فى تناولها أى مبدأ أساسى للأخلاق يؤثر فى الفكر . انها لا تستطيع أن تحكم اغلاق غطاء الغلاية ، بل انها لا تفحصه مجرد فحص . ولكن توقيير الحياة لما كان شيئا حاضرا دائما للفكر فانه ينفذ دائما وفى كل اتجاه فى ملاحظات الانسان وتأملاته وقراراته . انه لا يستطيع أن يحمى نفسه منه كما لا يستطيع الماء أن يمنع نفسه من التلون بالصبغة التى ألقيت فيه . لقد بدأ الكفاح مع عدم التفكير ولا يزال مستمرا .

لكن ما موقف أخلاق توقيير الحياة فى النزاع الناشب بين الدافع الباطن الى التضحية بالذات ، وبين ضرورة المحافظة على الأنا ؟

انى أنا أيضا عرضة لانقسام ارادة الحياة عندى على نفسها . ووجودى يقف فى صراع مع وجود الآخرين على أنحاء شتى . وضرورة تحطيم الحياة وايدائها تفرض على فرضا . فاذا سرت فى طريق غير مطروق فان قدمى تقضى على المخلوقات الصغيرة التى تقطنه وتؤذيها . ولكى أحافظ على وجودى ، لا بد لى أن أدافع عن نفسى ضد الوجود الذى يؤذيني ، فأصبح مضطهدا للقار الصغير الذى يقطن بيتى ، وقاتلا للحشرة التى تريد أن تبنى عشها فيه ، وسفاحا جماعيا للجراثيم التى يمكن أن تجعل حياتى فى خطر . انى أحصل على طعامى بتحطيم النبات والحيوان . وسعادتى مشيدة على الضرر الذى ألحقه باخوانى من الناس .

فكيف يمكن مراعاة الأخلاق في مواجهة الضرورة الرهيبة التي أخضع لها من خلال انقسام ارادتي للحياة على نفسها ؟

ان الأخلاق المعتادة تبحث عن المساومات ، وتحاول أن تملئ على ماذا يجب أن أضحي به من وجودي ومن سعادتي ، وماذا أحتفظ به مع حساب وجود الآخرين وسعادتهم . وبهذه القرارات تشيء أخلاقا نسبية تجريبية . وهي تقدم ما ليس أخلاقيا ، بل هو خليط من الضرورة غير الأخلاقية والأخلاق — تقدمه على أنه أخلاقي . وهي بهذا تحدث خلطا هائلا ، وتسمح بنشوب تشويه متزايد في تصورنا للأخلاق .

وأخلاق توقيير الحياة لا تعرف شيئا عن الأخلاق النسبية . انها لا ترى خيرا غير المحافظة على الحياة والرقى بها . وكل تحطيم وايداء للحياة ، مهما كانت الظروف التي يقعان فيها ، تنظر هذه الأخلاق اليه على أنه شر . وهي لا تختزن توفيقات بين الأخلاق والضرورة ، معدة للاستعمال . وهي تحاول دائما وبطرق أصيلة دائما أن تتلاءم مع الواقع في الانسان . انها لا تلغى له كل المنازعات الخلقية ، بل ترغمه على أن يقرر لنفسه في كل حالة الى أى مدى يمكنه أن يظل أخلاقيا والى أى مدى يجب عليه أن يخضع نفسه لضرورة تحطيم الحياة والحاق الأذى بها ، وارتكاب الاثم عن هذا الطريق . انه ليس بتلقى تعليم عن الوفاق بين ما هو أخلاقي وما هو ضروري يتقدم الانسان في الأخلاق ، بل بسماعه — على نحو يزداد وضوحا — صوت الأخلاق ، وبسيطرة الرغبة في المحافظة على الحياة والرقى بها ، وبزيادة المثابرة على مقاومة ضرورة تحطيم الحياة أو ايدائها .

ولا يستطيع الانسان ، في المنازعات الأخلاقية ، أن يصل الا الى قرارات ذاتية . ولا يملك أحد أن يقرر له الى أى مدى ، في كل حالة ، ينتهى الحد الأقصى لامكان مثابرتة على المحافظة على الحياة والرقى بها . فهو وحده

صاحب الحق في أن يحكم في هذه المسألة ، بأن يدع نفسه تنقاد بالشعور بأعلى درجات المسؤولية قبل الحياة .

وينبغي ألا ندع أنفسنا يتطرق إليها اليأس . اننا نعيش في الحق حينما نعاني هذه المنازعات على نحو أكثر عمقا . والضمير المستريح انما هو من اختراع الشيطان .

والآن ، ماذا يقول توكير الحياة في العلاقة بين الانسان وعالم الحيوان؟. كلما أودى حياة من أى نوع ، ينبغي أن أتبين بكل وضوح هل هذا أمر لا مفر منه . اذ يجب على ألا أتجاوز ما لا سبيل الى تجنبه ، حتى لو بدا أمرا هين الشأن . فالفلاح الذى حش آلاف الأزهار علفا لأبقاره ، يجب أن يحترس وهو عائد الى بيته فلا يقطع عنق زهرة واحدة على سبيل التسلية في الطريق ، لأنه بذلك يرتكب اثما ضد الحياة دون أن تلجئه الضرورة الى ذلك .

والذين يجرون تجارب وعمليات أو يستعملون عقاقير للتجريب في الحيوان ، أو يحقنونها بالجراثيم ، للفادة من نتائج ذلك في الانسان ينبغي عليهم ألا يسكتوا وخز ضمائرهم بأن يقولوا ان هذه العمليات القاسية تستهدف نتائج مفيدة . وعليهم أن ينظروا في كل حالة على حدة هل هناك ضرورة لتحميل الحيوان هذه التضحية في سبيل بنى الانسان .

ويجب عليهم أن يبذلوا ما في وسعهم من عناية ليخففوا الآلام المفروضة قدر المستطاع . وكم أخطاء ترتكب في المعاهد العلمية بسبب الإهمال في استعمال وسائل التخدير ، فلا تستخدم بحجة توفير الوقت أو المتاعب . وكم أخطاء ترتكب أيضا باخضاع الحيوان للعذاب لا لشيء الا لتشرح للطلاب ظواهر معروفة بوجه عام ان هذه الحقيقة نفسها ، وهى اخضاع

الحيوان للتجارب وما أدى اليه ايلامها على هذا النحو من نتائج ثمينة
للانسانية المعذبة — تقول ان هذه الحقيقة قد أوجدت علاقة تضامن جديدة
خاصة بين الحيوان والانسان . ومن هنا ينشأ عند كل منا دافع الى أن نفعل
لكل حيوان كل خير نستطيعه . فبمساعدي حشرة في مأزق انما أحاول أن
أفي بقسط من دين الانسان قبل الحيوان . وفي كل مرة يرغم حيوان على
خدمة الانسان ، ينبغي على كل منا أن يهتم بالآلام الذي لا بد أن يعانيتها
الحيوان، في هذا السبيل .

ويجب ألا يسمح الانسان بوجود آلام ليس مسئولاً عنها ، اذا كان
يستطيع منعها على أى نحو . وينبغي عليه ألا يهدىء ضميره بدعوى أنه
يتدخل فيما لا يعنيه . ولا ينبغي لأحد أن يعلق عينيه عن الآلام التي يشيح
ببصره عنها ويحسبها غير موجودة . وما لأحد أن يعتقد أن عبء مسئوليته
عن هذا عبء خفيف . اننا جميعاً نشترك في الذنب حينما نرى المعاملة
السيئة للحيوان تأخذ مجراها ، وحينما لا نسمع لأنين الحيوانات العطاش
المحمولة على الطرق الحديدية ، وحينما نرى الحيوانات تعاني الآلام في
مطابخنا وهي تذبح بأيدي غير ماهرة ، وحينما نرى الحيوانات تلقى معاملة
قاسية من أناس لا قلوب لهم أو تترك للعب الأطفال القاسى ، وتسود
الوحشية في أماكن الذبح .

اننا نخاف أن نلقت الأنظار الينا حينما ندع الناس يلاحظون كم نشعر
بالألم للعذاب الذي يجلبه الانسان للحيوان . وفي نفس الوقت نظن أن
غيرنا صاروا « عقلاء » أكثر منا ، وننظر الى ما نحتاج له على أنه أمر عادى
طبيعى . لكنهم فجأة يطلقون كلمات تبين لنا أنهم لم يتعلموا بعد التسليم .
ولو أنهم غرباء فانهم قريبون منا ، وينزل القناع الذي به خدع بعضنا بعضاً .
ويعلم كل منا من الآخر أننا نشعر أننا غير قادرين على التخلص من الأعمال
القاسية التي تجرى دائماً من حولنا . يا له من أمر معروف !

ان أخلاق توقيير الحياة تزعنا من أن نعتقد بصمتنا أننا لا نعاني بعد ، كأناس يفكرون ، ما يجب أن نعانيه . انها تحثنا على أن يدع بعضنا بعضا حساسا بالنسبة الى ما يضايقنا وأن نتحدث ونعمل معا ، كما تدفعنا المسؤولية التي نشعر بها ، ودون أدنى شعور بالخجل . وهي تجعلنا نشارك في التطلع الى المناسبات والظروف التي تمكننا من تقديم العون الى الحيوان ، وأن نرتب ما يخفف الشقاء الذى يفرضه الناس على الحيوان ، وأن نخرج بذلك لحظة عن فزع الوجود الرهيب .

وفيما يتصل بعلاقتنا مع سائر الناس تلقى أخلاق توقيير الحياة على عاتقنا مسؤولية لا حد لها ، مسئولية مروعة .

انها هنا أيضا لا تقدم لنا قواعد عن المدى المسموح به للمحافظة على النفس ؛ وتتطلب منا في كل حالة أن ندرس المسألة مع أخلاق التفانى المطلقة وعلى أن أقرر وفقا للمسؤولية التي أنا شاعر بها كم من حياتى وممتلكاتى وحقوقى وسعادتى ووقتى وراحتى ينبغى أن أكرسه للآخرين ، وكم أحتفظ به لنفسى .

وفى مسألة الممتلكات تتخذ أخلاق توقيير الحياة موقفا فردانيا واضحا بمعنى أن الثروة المكتسبة أو الموروثة يجب أن توضع فى خدمة المجموع ، لا عن طريق اجراءات يتخذها المجتمع ، ولكن عن طريق قرار حر حرية مطلقة يتخذها الفرد بنفسه . انها تنتظر كل شىء من ازدياد الشعور بالمسؤولية، وتنظر الى الثروة على أنها ملك للمجتمع ترك تحت السيطرة المطلقة للفرد . فبعض الناس يخدم المجتمع عن طريق مشروع يكسب بواسطته عدد من المستخدمين عيشهم ؛ والبعض الآخر يخدم المجتمع بأن يتنازل عن ثروته لمعاونة اخوانه . وبين هذين الطرفين الأقصيين من الخدمة ، لنضع لكل أن يقرر وفقا للمسؤولية التي تحددها له ظروف حياته . ولا يحكمنا أحد على

جاره . والأمر الوحيد المهم هو أن يقوّم كل انسان ما يملكه على أنه وسيلة للعمل . وسواء تم هذا بالمحافظة على ثروته وزيادتها ، أو بالتنازل عنها — فأمر ليس بذى أهمية . ان الثروة يجب أن تصل الى المجتمع بطرق متنوعة كل التنوع ، اذا أريد أن ينتفع بها الجميع الى الحد الأقصى .

والذين يملكون القليل الذى يمكن أن يقولوا عنه انه ملكهم هم الأكثر تعرضا لخطر التمسك بما يملكون بروح أنانية تماما . وان فى المثل الذى ضربه المسيح للخادم الذى تلقى الأقل ولهذا سيكون أقل اخلاصا لواجبه — ان فى هذا المثل لحقًا عميقا .

وحقوقى هى الأخرى لا تسمح أخلاق توقيير الحياة أن تكون لى . انها تمنعنى من أن أسكن ضميرى بدعوى أنى وأنا الأكمأ فانى أتقدم بوسائل مشروعة على آخر أقل منى كفاءة . فبينما القانون والرأى العام يسمح لى ، تضع هذه الأخلاق مشكلة أمامى . انها تأمرنى أن أفكر فى الآخرين ، وتجعلنى أفكر هل أستطيع أن أسمح لنفسى بالحق الباطن فى أن أقطف كل الثمار التى يمكن يدي أن تمتد إليها . وهكذا يحدث انى أفعل ما يبدو للرأى العادى حماقة ، باطاعتى لاعتبارات تتعلق بوجود الآخرين . نعم ، قد يبدو ذلك حماقة خصوصا اذا كان تخلى غير ذى فائدة لمن أردت أن أتخلى له . ومع ذلك فقد كنت على صواب . فان توقيير الحياة هو أعلى محكمة استئناف . وما يطالب به له معناه الخاص ، حتى لو تبدى حمقا أو بلا فائدة . واننا ننظر جميعا بعضنا الى بعض لنشاهد الحمافة التى تدل على أننا نشعر فى قلوبنا بمسئوليات أعلى . لكن فقط بالنسبة التى نكون بها جميعا أقل عقلية ، بالمعنى الذى يعطى لهذا اللفظ عادة ، ينمو الاستعداد الأخلاقى فىنا ، ويسمح بحل المشاكل التى ظلت حتى الآن غير قابلة للحل . كذلك لن يمنحنى توقيير الحياة سعادة أعدها سعادتى حقا . ففى اللحظات

التي أود فيها أن أستمتع بغير حدود ، يستيقظ في نفسى الفكر في الشقاء الذي أشاهده أو أتوجسه ، فيمنعنى من دفع القلق الذى أشعر به . وكما أن الموجة لا يمكن أن توجد لنفسها ، بل هى دائما جزء من سطح المحيط المضرب ، فكذلك يجب ألا أعيش حياتى أبدا لنفسها ، ولكن دائما فى التجربة القائمة من حولى . انه مذهب غير مريح ذلك الذى تهمس به الأخلاق الحقيقية فى أذنى ؛ انها تقول : أنت سعيد ؛ ولهذا فانه مطلوب منك أن تعطى الكثير . وكل ما تنعم به أكثر من غيرك : فى الصحة ، والمواهب الطبيعية ، والقدرة على العمل ، والنجاح ، والطفولة الجميلة ، والظروف الأسرية المواتية — يجب ألا تعده أمرا مسلما به ، بل يجب أن تدفع ثمنه . وعليك اذن أن تبدى اخلاصا من الحياة للحياة أكبر من المتوسط .

وصوت الأخلاق الحققة خطر على السعداء اذا حاولوا الاصغاء اليه . انه حين يدعوهم لا يوهن اللامعقول المتقد فى داخله . انه يهجم عليهم ليرى ما اذا كان يستطيع أن يخرجهم عن الطريق الناعم ويقودهم الى مغامرات الاخلاص الذاتى ، وهؤلاء نفر ما أقل عددهم فى العالم .

ان توقيير الحياة دائن لا يرحم ! فان وجد أحدا ليس عنده ما يرهنه غير قليل من الوقت وقليل من الفراغ ، فانه يوقع الحجز على هذين . لكن قسوة قلبه أمر حسن ، وتدرك الأمور بوضوح . والناس المحدثون الذين يقومون كآلات الصناعية بأعمال لا يمكن أن ينشطوا فيها كناس بين ناس ، يتعرضون لخطر التحجر فى حياة أنانية . وكثير منهم يشعرون بهذا الخطر ، ويتألون من كون عملهم اليومى لا شأن له بالأهداف الروحية والمثالية ولا يمكنهم من أن يضعوا فيه شيئا من طبيعتهم الانسانية . والبعض الآخر يسلم ويرضى ؛ اذ يناسبهم كل المناسبة ألا يكون لهم عمل خارج عملهم اليومى .

لكن أن يكون محتوما أو من حظ الناس أن يخلصوا من المسؤولية عن الاخلاص بعضهم لبعض — هذا أمر لا تسمح أخلاق توقيف الحياة بأن يكون مشروعا . انها تطلب أن يكون كل منا على نحو ما وبهدف ما كائنا انسانيًا ينصرف مع الكائنات الانسانية تصرفا انسانيًا . والذين لا تسمح لهم ظروف عملهم اليومى أن يخلصوا هذا الاخلاص ، ولا يملكون شيئًا يستطيعون تقديمه ، تقترح عليهم هذه الأخلاق أن يضحوا بشيء من وقتهم وفراغهم ، حتى لو لم يكن لهم من ذلك الا حظ قليل . انها تقول لهم : أوجدوا لأنفسكم نشاطا ثانويا غير ظاهر ، بل ربما يكون سريا يجرى فى الخفاء . افتحوا عيونكم وارعوا كائنا بشريا ، أو ابدلوا نشاطا لاسعاد الناس ، يحتاج منكم الى قليل من الوقت أو المودة ، وقليل من التعاطف أو المواساة ، أو العمل . لعل هناك رجلا منعزلا أو تملأ المرارة نفسه ، أو عاجزا أو مقعدا يمكن أن تفيدوه أية فائدة . ولعله شيخ هرم أو طفل . أو لعل عملا من أعمال البر يحتاج الى متطوعين يستطيعون تكريس مساء ، أو حمل رسالة . ومن ذا الذى يستطيع أن يحصى الطرق التى يمكن بها استخدام هذه القطعة الثمينة من رأس المال المفيد ، أعنى الكائن البشرى ؟ فى كل مكان مطلوب منه أشياء باستمرار . فابحث اذن عن استثمار لانسانيتك ، ولا تخش اذا كان عليك أن تنتظر أو أن تقدم الى المحاكمة . ووطن نفسك مقدما على خيبة الآمال . لكن على كل حال لا تكن بغير عمل ثانوى تستطيع فيه أن تهب نفسك لخدمة الناس . ان ثمت عملا لك ، لو أردت حقا وصدقا ..

هكذا نتحدث الأخلاق الى أولئك الذين لديهم حتى قليل من الوقت وقليل من الانسانية يبذلونها . طوبى لهم اذا أنصتوا ! انهم سيكونون بمنجاة عن التحول الى طبائع متبلدة بسبب اهمالهم القيام بواجب اخلاص الناس بعضهم لبعض .

لكن أخلاق توقيير الحياة تقول لكل انسان أيا كانت مرتبته فى الحياة
افعل هذا . انها تحمله باستمرار على الاهتمام بكل مصير انسانى وكل حياة
تجرى من حوله ، وعلى أن يهب نفسه انسانا يحتاج اليه أخوة الانسان .
انها لا تسمح للعالم أن يعيش لعلمه فقط ، حتى لو كان علمه مفيدا كل
الافادة ؛ ولا تسمح للفنان أن يعيش لفنه فقط ، حتى لو كان فنه يهب شيئا
للكتيرين ؛ ولا تسمح لرجل الأعمال المشغول أن يظن أنه بنشاطه فى أعماله
قد أدى كل ما هو مطلوب منه . كلا ، انها تتطلب من هؤلاء جميعا أن
يخصصوا شطرا من حياتهم لآخوانهم . أما الى أى مدى يطلب ذلك من
كل انسان ، فهذا أمر يستطيع كل فرد أن يتبينه من الأفكار التى يجيلها
فى نفسه ، ومن المصائر التى تتحرك بينها حياته . قد يطلب من انسان القيام
بتضحية لا أهمية لها فى الظاهر ، يستطيع بذلها بينما هو مستمر فى عمله
المعتاد . وقد يطلب من انسان آخر أن يقوم بعمل بارز من أعمال التضحية
بالذات ، وعليه فى سبيل هذا أن يدع جانبا الاعتبارات المتعلقة بترقية
شأنه . لكن ليس لنا أن ندع أحدهما يحكم على عمل الآخر . ان مصائر
الناس يجب أن تقرر على آلاف الأنحاء من أجل أن يصبح الخير حقيقة
واقعية . وما عسى أن يقدم كتضحية سر خاص بكل فرد . لكن علينا جميعا
أن نقرر بأن وجودنا لا يصل الى تمام قيمته الحقيقية الا حينما نجرب فى
أنفسنا بعضا من صدق هذا القول : « من يفقد حياته يجدها » .



والمنازعات الأخلاقية بين المجتمع والفرد تنشأ من هذه الحقيقة
وهى أن الفرد عليه أن يتحمل مسئولية ليس فقط شخصية بل وأيضا فوق
شخصية . فاذا كان شخصى وحده هو المقصود فمن الممكن دائما أن أكون
صبورا ، وأن أصفح دائما وأن أتحمل وأن أكون رحيما . لكن كلا منا

يدفع الى مواقف يكون فيها مسئولاً ليس فقط عن نفسه ، بل وأيضا عن قضية ، فيضطر الى اتخاذ قرارات تصطدم وتتعارض مع الأخلاق الشخصية. فالصانع الذى يدير عملا ، ولو كان صغيرا ، والموسيقى الذى يقود حفلات عامة ، لا يمكنهما أن يكونا أناسا بالمعنى الذى يودانه . فأحدهما يضطر أحيانا الى طرد عامل غير كفء أو مدمن للشراب ، على الرغم من كل عطف من جانبه عليه أو على أسرته ؛ والثانى لا يمكنه أن يدع مغنيا ذا صوت ناشز يظهر فى الفرقة ، رغم أنه يعلم أى شقاء سيجره عليه .

وكلما اتسع نشاط الانسان ، تعددت المواقف التى يجد المرء فيها نفسه مضطرا الى التضحية بشيء من انسانيته لمسئولته فوق الشخصية . ومن هذا التعارض يقرر رأى العام أن المسئولية العامة ، من حيث المبدأ ، تجبُّ المسئولية الشخصية . والمجتمع يتوجه الى الفرد بهذه الروح . وراحة للضمير الذى يبدو له هذا القرار صارما يضع المجتمع بضعة مبادئ يقصد منها أن يحدد الى أى مدى يمكن الأخلاق الشخصية أن تقول كلمتها فى الموضوع .

ولم يعد أمام الأخلاق المعتادة سبيل غير أن توقع على هذا التسليم . انها لا تملك وسائل الدفاع عن حصن الأخلاق الشخصية ، لأنها لا تملك أية فكرة مطلقة عن الخير والشر . وليس الأمر كذلك بالنسبة الى أخلاق توقيير الحياة . فهذه تملك ما ينقص الأخرى . ولهذا فانها لا تسلم القلعة أبدا ، حتى لو حوصرت باستمرار . انها تشعر بأنها فى وضع يسمح لها بمواصلة الاحتفاظ بها ، وأن تجعل المحاصرين فى فزع وتأهب بأن تقوم بخرجات مستمرة .

ان القصيدة الكلية المطلقة فى الاحتفاظ بالحياة والرقى بها ، وهى الهدف المنشود من توقيير الحياة ، هى وحدها الأخلاقية . وما عدا ذلك من

ضرورات أو ذرائع ليس من الأخلاق في شيء ، بل هو مجرد ضرورة ضرورية ، أو ذريعة يتذرع بها . وفي النزاع بين المحافظة على وجودي وبين تحطيم أو إيقاع الضرر بوجود غيري ، لا أستطيع أبدا أن أوجد بين الأخلاقي والضروري لتكوين ما هو أخلاقي نسبي ؛ وعلى أن أختار بين الأخلاقي والضروري ، فإذا اخترت الثاني ، فعلى أن آخذ على عاتقي أن أرتكب ذنبا بفعل فيه اضرار بحياة . وبالمثل لست حرا في أن أعتقد أنه في النزاع بين المسؤولية الشخصية والمسئولية فوق الشخصية أستطيع أن أوازن بين الأخلاقي والذريعي من أجل إيجاد أخلاق نسبية ، أو أبطل الأخلاقي بالقصدي ؛ على أن أختار بين كليهما . فإذا سلمت للذريعي تحت ضغط المسئولية فوق الشخصية ، فاني أصبح مذنبا على نحو ما بسبب اخفاقي في توقيير الحياة .

والاغراء على مزج ما هو أخلاقي بما هو ذريعي تدعوني اليه المسئولية فوق الشخصية من أجل تكوين أخلاق نسبية — هو اغراء قوى ، اذ يمكن أن نبين ، في سبيل الدفاع عن ذلك ، أن الشخص الذي يستجيب لمطالب هذه المسئولية فوق الشخصية انما يفعل فعلا خاليا من الأثرة . انه لا يضحي بوجود الغير أو سعادته من أجل وجوده هو أو سعادته الفردية ، لكنه يضحي بوجود فرد وسعادته لما يفرض نفسه عليه كذريعة من أجل وجود الأغلبية أو سعادتها . لكن ما هو أخلاقي أكثر مما هو غير أناني . وتوقيير ارادتي الحياة لكل ارادة حياة أخرى هو الأخلاقي . وكلما أضحي أو أضر بحياة ، فاني لست في داخل نطاق الأخلاق ، لكنني أصبح مذنبا سواء كان الذنب عن أنانية من أجل المحافظة على وجودي وسعادتي ، أو عن ايثار من أجل المحافظة على عدد أكبر من الموجودات الأخرى أو سعادتها . وهذا الخطأ السهل ارتكابه ، خطأ قبول انتهاك توقيير الحياة على

أنه أمر أخلاقي ، اذا كان يعتمد على اعتبارات غير أنانية ، هو الجسر الذي يعبره تدخل الأخلاق عن غير شعور منطقة اللاأخلاق . لهذا يجب ازالة هذا الجسر .

ان الأخلاق تذهب الى المدى الذى تذهب اليه الانسانية ، والانسانيه معناها توفير الاعتبار لوجود أفراد الانسانية وسعادتهم . وحيث تنتهى الانسانية تبدأ الأخلاق الزائفة . واليوم الذى يعترف فيه بهذا الحد اعترافا كليا ويعين بحيث يكون واضحا لكل انسان ، سيكون يوما من أهم الأيام فى تاريخ الانسانية . من ذلك اليوم لن يحدث أن تقبل الأخلاق التى ليست بأخلاق على أنها أخلاق حقيقية وأن تخدع الشعوب والأفراد وتقضى عليها . ومذهب الأخلاق الشائع حتى الآن قد حال بيننا وبين أن نصبح جادين كما يجب ، وذلك بسبب أنه خدعنا تماما عن الطرق العديدة التى بها يصبح كل منا — سواء عن طريق توكيد الذات ، أو بأفعال تبررها المسؤولية فوق الشخصية — مذنبا مرة بعد أخرى . والمعرفة الحققة هى أن يستولى علينا السر القائل بأن كل شيء حولنا هو ارادة حياة وأن نرى بوضوح كيف أننا نرتكب ذنبا باستمرار ضد الحياة .

ان المرء وقد أضلته الأخلاق الزائفة يتعثر فى ذنبه ويترنح كالسكران الثمل . فان ظفر بالمعرفة وأصبح جادا ، يحث عن أقل الوسائل ايقاعا له فى الاثم .

اننا جميعا معرضون لاغراء التقليل من ذنب الانسانية ، الناشء من كوننا نعمل تحت مسئولية فوق شخصية ، بالانطواء على أنفسنا قدر المستطاع . بيد أن هذه الحرية من الاثم لا نحصل عليها بأمانة . ان الأخلاق ، ما دامت تبدأ بتوكيد الحياة والعالم ، لا تسمح لنا بأن نظير هكذا ونحلق فى السلب . انها تنهانا عن أن نصنع صنيع ربة البيت التى تترك أمر قتل

ثعبان السمك للطباخ ، وتحملنا على القيام بكل الواجبات المتضمنة للمسئولية فوق الشخصية الملقاة على عاتقنا ، حتى لو كنا في وضع يسمح لنا برفضها لأسباب مرضية .

على كل منا اذن أن يخوض في عمل يتضمن مسئولية فوق شخصيته بقدر ما تهيء له ذلك ظروف حياته . لكن ينبغي ألا نفعل ذلك بروح البنية الجماعية ، بل بروح الرجل الذي يريد أن يكون أخلاقيا . ففي كل حالة فردية اذن نحن نكافح للاحتفاظ بأكبر قدر من الانسانية ، وفي الأحوال المشكوك فيها نجرؤ على ارتكاب خطأ في جانب الانسانية أو نلجأ من أن نرتكبها في حق الهدف المقصود . وحينما نصبح جادين وواعين ، تفكر فيما ينسى عادة ألا وهو أن كل نشاط عام يجب ليس فقط أن يحسب حساب الوقائع التي تتحقق في مصلحة الجماعة ، بل وأيضا حساب إيجاد الحالة الذهنية التي من شأنها أن تؤدي الى الرقى بتلك الجماعة . وإيجاد مثل هذه الروح والاستعداد أهم من أى شيء نصل اليه مباشرة في الوقائع . والنشاط العام الذي لا توجه فيه أكبر الجهود للمحافظة على الانسانية يفسد هذه الروح . ان من يضح بالناس وبالسعادة الانسانية حينما يبدو ذلك أمرا صائبا ، تحت تأثير المسئولية فوق الشخصية ، ينجز عملا . لكنه لا يصل الى المستوى الأرفع . ان له تأثيرا خارجيا ، لا روحيا . ولا يكون لدينا تأثير روحي الا اذا أدرك الآخرون أننا لا نقرر ببرود وفقا لمبادئ وضعت مرة واحدة والى الأبد ، بل تكافح في كل حالة من أجل احساسنا بالانسانية وليس لدينا الا قليل جدا من هذا اللون من ألوان الكفاح . فمن أتفه الناس العاملين في أشغال بسيطة حتى الحاكم السياسى الذى يمسك بين يديه بقرار السلام أو الحرب ، نحن نعمل كناس مستعدين في أحوال معينة ألا نسلك مسلك بنى الانسان ، بل نكون مجرد منفذين للمصالح العامة . ومن هنا لم

يعد لدينا ثقة بأى صلاح يتقد بشعور انساني . ولم يعد لدينا احترام حقيقي بعضنا لبعض . اننا نشعر جميعا أننا في قبضة عقلية انتهازية باردة لا شخصية وفي العادة غير ذكية تقوى نفسها بالاهابة بالمبادئ ، ومن أجل تحقيق أئنه المصالح تستبيح أشد أنواع القسوة والحمافة فظاعة وبشاعة . ولهذا لا نجد بيننا غير مزاج من الانتهازية العديمة الشخصية يواجه بعضه بعضا ، وكل المشاكل تنحل الى نزاع لا هدف له بين قوة وقوة أخرى لأنه ليس ثم مثل تلك الروح التي تجعل هذه المشاكل قابلة للحل .

وبالكفاح وحده من أجل الانسانية يمكن القوى التي تعمل في اتجاه ما هو عقلى ونافع — أن تصبح قادرة بينما تسود طريقة التفكير الجارية اليوم . ومن هنا فان الرجل الذي يعمل وعلى عاتقه مسئولية فوق شخصية عليه أن يشعر أنه مسئول ليس فقط عن نجاح النتائج التي لا بد أن تتحقق عن طريقه ، بل وأيضا عن الروح العامة التي يجب ايجادها .

وهكذا نخدم المجتمع دون أن نسلم أنفسنا له . ولا نسمح له بالوصاية علينا في شؤون الأخلاق ، والا لكان مثلنا مثل العازف المنفرد على الكمان ينظم عزفه وفقا لعزف الباص المزدوج . وليس لنا أبدا أن نطرح عدم ثقتنا بالمثل العليا التي يضعها المجتمع وبالمعتقدات المتداولة فيه . اننا نعلم دائما أن المجتمع ملء بالحمافة وأنه سيخدعنا في أمور الانسانية . ان المجتمع فرس لا يمكن الاعتماد عليه ، فرس أعمى فوق ذلك . فويل للسائق ان غفلت عيناه !

وكل هذا يرن رنيننا خشنا . فالمجتمع يخدم الأخلاق باعطاء تصديق قانونى على مبادئه الأولية ، وتداول المبادئ الأخلاقية من جيل الى جيل . وهذا كثير يستحق منا عرفان الجميل . غير أن المجتمع شيء يقف تقدم الأخلاق حيننا بعد حين ، بأن يعتصب لنفسه مكانة المعلم الأخلاقى . ولا حق

له في هذا . فالمعلم الأخلاقي الوحيد هو الانسان الذي يفكر تفكيراً أخلاقياً ، ويناضل في سبيل الأخلاق . وتصورات الخير والشر التي يلقي بها المجتمع في التداول هي بمثابة أوراق نقد ، قيمتها لا تقدر حسب الأرقام المطبوعة عليها ، بل حسب قيمتها في الاستبدال حينما نستبدل بها ذهب أخلاق توقيير الحياة . فإن قومناها على هذا الأساس وجدنا أن سعر القطع هو سعر أوراق نقدية تصدرها دولة شبه مفلسة .

ان انهيار الحضارة قد حدث بسبب ترك الأخلاق للمجتمع . ولا سبيل الى تجديدها الا اذا أصبحت الأخلاق موضوع اهتمام الكائنات الانسانية المفكرة ، والا اذا سعى الأفراد لتوكيد أنفسهم في المجتمع على أنهم أشخاص أخلاقية . وبقدر ما يتحقق ذلك يصبح المجتمع كياناً أخلاقياً ، بدلا من أن يكون مجرد كيان طبيعي كما هو بحسب أصل نشأته . لقد أخطأت الأجيال السابقة خطأ مروعا بتمجيد المجتمع على أنه أخلاقي . وانا لنؤدى واجبنا نحوه بأن نحكم عليه عن نقد وبصيرة ، وأن نهبه فضلا من الأخلاق قدر المستطاع . فاذا ملكنا معياراً مطلقاً للأخلاق ، فلن نسمح بعد بأن ينظر الى الذرائع^(١) والانتهازية الوضيعة على أنها مبادئ أخلاقية ، ونأبى أن نظل في المستوى الوضيع الذي يسمح بالنظر الى المثل العليا الخاوية المعنى للقوة والسيطرة أو الوجدان أو التعصب القومي — أن ينظر اليها على أنها ذات طابع أخلاقي بحال من الأحوال ، وما هي الا من خلق سياسيين أشقياء ، يستعينون بالدعاوة المثيرة لحمل الناس على احترامها . وكل المبادئ والاستعدادات والمثل العليا التي تظهر بيننا نحن نقيسها مهما يكن مظهرها حسب القاعدة التي تضعها الأخلاق المطلقة لتوقيير الحياة . ولا نسمح

(١) [الذرائع Zweckmäßigkeit أى الاتفاق مع الأغراض التي يستهدفها الانسان من أفعاله دون اعتبار للمبادئ المثالية] .

بالتداول الا لما يتفق مع مطالب الانسانية . وعلينا أن نسترد الاعتبار للحياة
ولسعادة الفرد . وحقوق الانسان المقدسة نرفع لواءها ، لا تلك التي
يمجدها السياسيون في المآدب والحفلات ويطئونها بأقدامهم في أفعالهم ،
وانما الحقوق الصحيحة الصادقة . وانا ندعو الى العدالة من جديد ، لا تلك
العدالة التي صاغتها السلطات البلهاء في صيغ قانونية معقدة ، ولا تلك التي
يصرخ عليها الديماجوجيون من كل الألوان حتى يبيح صوتهم ، وانما
العدالة المملوءة الى آخرها بقيمة كل حياة انسانية فردية . ان أساس
القانون والحق هو الانسانية .

وهكذا نواجه مبادئ المجتمع واستعداداته ومثله بالانسانية . وفي
الوقت نفسه نشكلها وفقا للعقل ، لأن ما هو أخلاقي هو وحده العقلي حقا .
وبالقدر الذي تسرى به في استعدادات الناس معتقدات ومثل أخلاقية ،
بهذا القدر وحده يكونون قادرين على القيام بنشاط يحقق الغرض حقا .
ان أخلاق توقير الحياة تضع في أيدينا أسلحة لنحارب بها الأخلاق
الزائفة والمثل الزائفة ، لكننا لا نملك استخدامها الا بقدر ما نحافظ على
انسانيتنا ، كل في نطاق حياته . و فقط حينما يكثر الناس الذين يوفقون
بين الانسانية والواقع ، في أفكارهم وأفعالهم ، لن تعود الانسانية مجرد
فكرة عاطفية بل تصبح ما يجب حقا أن تكونه ، أعنى خميرة في عقول
الأفراد وفي روح المجتمع .

الفصل السابع والعشرون

الطافات الحضارية لأخلاق

توقير الحياة

الحضارة من نتائج توقير الحياة - مثل الحضارة الأربعة
النضال في سبيل إنسانية منخفضة في عصر الآلة
الكنيسة والدولة بوصفهما كيانات تاريخية ومثلا عليا للحضارة
اشاعة الأخلاق في الجماعات الدينية والسياسية

وتوقير الحياة الذي نما في ارادة الحياة المتعلقة يتضمن توكيد العالم
والحياة الى جانب الأخلاق وتفوذ الواحد في الآخر . ولهذا ليس في وسعه
الا أن يتعقل ويريد كل مثل الحضارة الأخلاقية ، وأن يسعى لجعلها تنفق
مع الواقع .

وتوقير الحياة لن يسمح بالقول بصدق النظرة الفردية الباطنة الخالصة
للحضارة كما تسود في الفكر الهندي وفي التصوف . فأن يقوم الانسان
بالسعى لتكميل الذات عن طريق الانطواء النفسى هو في نظر توقير الحياة
مثل عميق ، ولكنه ناقص ، للحضارة .

وتوقير الحياة لا يسمح للفرد أبدا أن يتخلى عن الاهتمام بشئون
الدنيا ، بل يحمله حملا على الاهتمام بكل حياة تقوم من حوله ، وعلى أن
يشعر بأنه مسئول عنها . وحيث تكون الحياة التى نستطيع أن نؤثر في
تطورها - حيث تكون موضع امتحان ، فإن اهتمامنا بها ، ومسئوليتنا

عنها لا تقنع بالمحافظة على وجودها والرقى بها كما هي ؛ بل يتطلب منا أن نحاول أن نرتفع بها الى أعلى قيمة في كل ناحية .

والموجود الذي يمكننا أن نؤثر في تطوره هو الانسان . ولهذا فان توقير الحياة يلزمنا بأن نتخيل وأن نريد كل لون من ألوان التقدم يستطيعه الانسان والانسانية . انه يلقي بنا في حال من القلق يدفعنا الى تخيل الحضارة واراقتها باستمرار ، ولكن بوصفنا رجالا أخلاقيين .

وحتى توكيد الحياة والعالم غير المتعمق بعد يحدث هذا التخيل وهذه الارادة للحضارة ، بيد أنه يدع الانسان يسعى سعيه دون هداية . أما في توقير الحياة وفي الارادة المصاحبة له ، ارادة رفع الناس والانسانية الى أعلى قيمة في كل ناحية ، فان الانسان يملك الهداية التي تقوده الى مثل عليا صافية تامة ، مثل عليا للحضارة تناضل للوصول الى تفاهم مع الواقع وهي على تمام الشعور بأهدافها .

والحضارة التامة ، اذا حددناها من الخارج وعلى نحو تجريبي ، فانها عبارة عن تحقيق كل تقدم ممكن في الكشف والاختراع وفي تنظيمات المجتمع الانساني ، وعن كفاية أن تعمل كلها من أجل التكميل الروحي للأفراد الذي هو الهدف النهائي الحقيقي للحضارة . وتوقير الحياة في موقف يسمح له باكمال هذا التصور للحضارة وتشييد أسسه على صميم وجودنا . وهو يفعل ذلك عن طريق تحديد ما هو المقصود بالتكميل الروحي للانسان ، وجعله يتألف من الوصول الى روحانية توقير الحياة المتزايد العمق .

ولاعطاء معنى للتقدم المادى والروحي الذي يتحقق عن طريق الانسان والانسانية ، فان التصوير المعتاد للحضارة عليه أن يفترض تطورا للعالم ، فيه يكتسب مثل هذا التقدم معنى . لكنه من أجل أن يفعل ذلك ، يضع نفسه

تحت رحمة الأعيب خيال لا يبلغ أية نتيجة أبدا . ومن المستحيل وصف تطور للعالم يكون فيه للحضارة التي ينتجها الفرد والانسانية أى معنى .
أما فى توفير الحياة فالحضارة ، على العكس من ذلك ، تعترف بأنها لا شأن لها أبدا بتطور العالم ، بل هى تحمل معناها فى ذاتها .
وجوهر الحضارة هو فى هذا : أن توفير الحياة الذى يناضل داخل ارادتى للحياة من أجل الاعتراف بحقه ، يصبح أقوى وأقوى فى الأفراد وفى الانسانية . فالحضارة اذن ليست ظاهرة من ظواهر تطور للعالم ، بل هى تجربة لارادة الحياة فىنا ، ليس من الممكن ولا من الضرورى أن يربط بينها وبين مجرى الطبيعة كما نعرفه من الظاهر . وهى كافية فى ذاتها كتكميل لارادة الحياة فىنا . أما معنى التطور الذى يحدث فىنا بالنسبة الى مجموع التطور فى العالم — فأمر ندعه جانبا بوصفه أمرا لا يمكن الفحص عنه .
أما أنه سيوجد فى العالم — كنتيجة لكل التقدم الذى يمكن الانسان والانسانية انجازه — أكبر قدر من ارادة الحياة ، يمارس توفير الحياة فى كل حياة تدخل فى نطاق تأثيره ، ويحاول الوصول الى الكمال فى الجو الروحى لتوفير الحياة — هذا وهذا وحده هو الحضارة . والحضارة تحمل قيمتها فى ذاتها حملا كاملا الى حد أن التيقن من فناء الجنس البشرى ، بعد مرور مدة يمكن تقديرها ، لا يمكن أن يزعجنا فى جهودنا لبلوغ الحضارة والحضارة ، بوصفها تطورا تحيا فيه أعلى تجربة لارادة الحياة — ارادتها لنفسها ، لها معنى بالنسبة الى العالم دون أن تحتاج الى تفسير للعالم .

* * *

وارادة الحياة المليئة بتوفير الحياة تهتم بكل ألوان التقدم اهتماما حيا بالغا مثابرا . وفضلا عن ذلك ، فان لديها معيارا تقوم به قيمتها بدقة ، وتستطيع أن تنشئ حالة ذهنية تمكنها جميعا من أن تعمل معا على خير وجه ممكن .

ويدخل في مجال الحضارة ثلاثة أنواع من التقدم : التقدم في المعرفة والسيطرة ؛ التقدم في التنظيم الاجتماعي للإنسانية ؛ والتقدم في الروحية . والحضارات تتألف من مثل عليا أربعة : المثل الأعلى للفرد ؛ والمثل الأعلى للتنظيم السياسي والاجتماعي ؛ والمثل الأعلى للإنسانية بوصفها كلاً . وعلى أساس هذه المثل العليا الأربعة يتفاهم الفكر مع التقدم .

والتقدم في المعرفة له معنى روحي مباشر حينما تصب في قالب الفكر انه يجعلنا نقر بأن كل ما هو موجود هو قوة ، أى أنه ارادة حياة ، وهو يوسع دائما من دائرة ارادة الحياة التي يمكننا أن نتصورها بالقياس الى ارادة الحياة فينا . وكما له من أهمية في التفكير في العالم اذ اكتشفنا في الخلية وجودا فرديا ، ملكاته الايجابية والسلبية ، تتكرر فيها عناصر حيوتنا ! وبتوسع معارفنا باستمرار ، نزداد دهشة من سر الحياة الذي يحيط بنا من كل ناحية . فننتقل من بساطة ساذجة الى بساطة أشد حمقا . ومن المعرفة أيضا نستمد سيطرتنا على قوى الطبيعة ، وتزداد قدرتنا على الحركة والعمل زيادة هائلة ؛ فينشأ عن هذا كله تغير بعيد المدى في ظروف حياتنا .

يبد أن التقدم الذي يصحب المعرفة ليس بالقدر نفسه مزية تفيد تطور الانسان . فاننا بالسيطرة على قوى الطبيعة نحسر أنفسنا من الطبيعة ونجعلها في خدمتنا ، لكننا في نفس الوقت نقطع ما بيننا وبينها ، ونزلق الى أحوال في الحياة غير طبيعية مما يفضي الى أخطار عديدة .

اننا نخضع قوى الطبيعة لخدمتنا عن طريق الآلات . وثمت حكاية في مؤلفات اتشوانج — تسيه عن تلميذ لكونفوشيوس رأى بستانيا كان يغدو مرارا الى العين ومعه الدلو ، ليمأه بالماء الذي يروى به أزهاره .

فسأله : ألا يريد أن يقلل من مجهوده ؟ فأجاب البستاني : « وكيف ؟ » فقال تلميذ كوتفوشسيوس : « خذ قطعة طويلة من الخشب واستعملها كرافعة ، ولتكن ثقيلة من الخلف ، خفيفة من الأمام ، وانغمسها في الماء تصعد اليك بغير أدنى عناء . وهذه الحيلة تسمى الشادوف » . غير أن البستاني ، وكان حكيما قليلا ، أجاب : « سمعت معلمى يقول : اذا استعمل الانسان آلات ، أدى كل أعماله كآلة ؛ ومن يؤد أعماله كآلة يصبح قلبه شبيها بالآلة ؛ واذا صار قلب المرء في صدره شبيها بالآلة ، يفقد البساطة الحقيقية » .

والأخطار التي أدركها ذلك البستاني في القرن الخامس قبل الميلاد تؤثر فينا اليوم بكل قواها . لقد صار العمل الآلى الصنوبر نصيب الكثيرين منا الآن . لا بيت لهم يملكونه ، ولا أرض تخصهم يمكنهم أن يأخذوا منها قوتهم ، لهذا يعيشون في عبودية مادية قاتلة . وكان من نتائج الثورة التي أحدثتها الآلات أن أصبحنا كلنا تقريبا نعيش ونعمل أعمالا تتحكم فيها القواعد ، ضيقة كل الضيق في طبيعتها ، مرهقة كل الإرهاق . وأصبح من العسير علينا أن نتأمل وأن نحشد الخاطر . وحياة الأسرة وتربية الأولاد عانتا من ذلك . وأصبحنا جميعا — بدرجات متفاوتة — في خطر أن نستحيل الى أشياء انسانية بدلا من كائنات ذوات شخصية . وهكذا نجد أن كثيرا من أنواع الأذى المادى والروحي أصاب الوجود الانسانى وصار يكون الجانب القاتم في انجازات الكشف والاختراع .

بل ان طاقتنا على التحضر يمكن أن توضع موضع التساؤل . لقد شغلنا الكفاح في سبيل الحياة الى حد أن الكثيرين منا لم يعودوا في وضع يمكنهم من التفكير في المثل العليا التي تؤلف الحضارة ، ولا يستطيعون أن يصلوا الى الحالة الموضوعية الضرورية لها . فقد استغرق اهتمامهم

اصلاح أحوالهم المعيشية . والمثل التي يضعونها لهذا الغرض يقولون انها المثل العليا للحضارة ، وبهذا يحدثون اضطرابا في التصور العام لمعنى الحضارة .

ولكى نكون أكفاء للحال التي أحدثتها نتائج انجازات الكشف والاختراع التي هي في الوقت نفسه نافعة ومؤذية معا ، يجب علينا أن نفكر في مثل أعلى للانسانية وأن نصارع الظروف حتى لا تحول الا أقل حيلولة وحتى تساعد أكبر مساعدة في تطوير الانسان لبلوغ هذا المثل الأعلى .
والمثل الأعلى للرجل المتحضر ليس شيئا آخر غير المثل الأعلى للرجل الذي يحافظ على الطبيعة الانسانية الحقة في كل شأن من شئون الحياة .
فمعنى أن نكون متحضرين هو أن نظل انسانين على الرغم من ظروف المدينة الحديثة . ان الاهتمام بكل ما ينتسب الى الطبيعة الانسانية الحقيقية هو الذي يمكنه أن ينقذنا ويحفظنا من الذهاب بعيدا عن طريق الحضارة ، وسط ظروف حضارة ظاهرية متقدمة جدا . ولن يستطيع الانسان أن يجد طريقه خلال الاضطراب الذي يسرح فيه الآن وقد أعماه الزهو بمعرفته والتنفج بقواه ، الا اذا اشتعل فيه الشوق من جديد الى أن يصبح انسانا حقا . فهنا وهنا فقط يكون في وضع يمكنه من النضال ضد ضغط شئون الحياة التي تهدد طبيعته الانسانية .

ولهذا فان توقيير الحياة يتطلب اذن ، كمثل أعلى للوجود المادى والروحي للانسان ، أن يكافح بكل نماء في قواه وبأوسع حرية ممكنة ، مادية وروحية ، أن يكافح كي يكون أمينا مع نفسه وأن يهتم ، اهتماما فيه عطف ومعاونة ، بكل حياة ماثلة من حوله . وفي اهتمامه الجاد بنفسه ، يجب عليه أن يستحضر في ذهنه كل المسؤوليات الملقاة على عاتقه ، وأن يحافظ ، ايجابا أو سلبا ، في علاقاته مع نفسه وعلى العالم على روحية حية . ويجب أن

يضع نصب عينيه — كأنه الطبيعة الانسانية الحققة — واجب أن يكون أخلاقيا في توكيده العميق للعالم والحياة الكائن في توقيير الحياة .

فاذا تقرر أن هدف الحضارة هو أن يبلغ كل انسان الطبيعة الانسانية الحققة في حياة جديرة به كل الجدارة ، فان المبالغة غير المنصفة في تقدير العناصر الظاهرية في الحضارة ، التي تلقيناها من نهاية القرن التاسع عشر لا يمكن بعد أن تسود بيننا : لقد صار لزاما علينا أن نتأمل كيف نميز بين الأمور الجوهرية والأمور غير الجوهرية في الحضارة . والاعتزاز الأحمق بالحضارة يفقد سيطرته علينا . وأصبحنا نجرؤ على مواجهة هذه الحقيقة وهي أنه بتقدم المعرفة وزيادة القوة لم تصبح الحضارة أيسر ، بل أشق وأعسر . وأصبحنا نشعر بمشكلة العلاقات المتبادلة بين ما هو مادي وما هو روجي . وانا لنعلم أنه ينبغي علينا أن نكافح جميعا ضد الظروف من أجل أن نحقق انسانيتنا ، وعلينا أن نجعل همنا أن نحول النضال اليأس الذي فرض على الكثيرين منا ليحافظوا على طبيعتهم الانسانية — أن نحوله الى نضال فيه بوارق أمل .

ونحن نقدم اليهم كعون روجي في هذا النضال أسلوبا في التفكير لا يسمح أبدا بتضحية انسان للظروف وكأنه مجرد شيء انساني . لقد أصبح معتقدا عاما صاغه مفكرون مزعومون وانتشر في كل صورة ممكنة — أن الحضارة امتياز للصفوة المختارة ، وأن الفرد من أفراد الجمهور ليس الا أداة لتحقيقها . وفي الوقت نفسه يحرم هؤلاء المكافحون كفاحا مريرا للابقاء على طبيعتهم الانسانية — يحرمون من العون الروحي الذي يستحقونه . وهذا أثر من آثار الشعور بالواقع الذي أسلمنا أنفسنا له . غير أن توقيير الحياة يتردد على هذا الوضع ، ويخلق أسلوبا في التفكير يجعل الانسان في ذهن الآخرين ذا قيمة انسانية وكرامة انسانية تنكرهما

عليه ظروف الحياة . وهكذا فقد النضال مرارته القسوى . وأصبح على الانسان الآن أن يؤكد نفسه ضد ظروفه فحسب ، لا ضد اخوانه أيضا .
وفضلا عن ذلك فإن روح توقيير الحياة تعين أولئك الذين فرض عليهم النضال المرير في سبيل انسانيتهم ، وذلك السهر على فكرة أن الطبيعة الانسانية قيمة يجب صونها بأى ثمن . انها تحفظهم من الضلال بأهداف من جانب واحد في نضالهم من أجل تقليل عبوديتهم المادية ، وتأمرهم أن يتذكروا أن مقدارا من الانسانية ومن تحرر النفس يمكن أن يمزج بظروف حياتهم الفعلية أكبر مما يحصلونه فعلا . وتقودهم الى المحافظة على الاتزان والروحية بعد أن تخلوا عنهما .

ولا بد من اشاعة الروحية في الجماهير . ولا بد أن يبدأ جمهور الأفراد في التفكير في حياتهم ، وفيما يريدون كفالة لحياتهم في كفاح في الوجود ، وفيما يجعل ظروفهم شاقة ، وفيما ينكرونه هم أنفسهم . انهم مفتقرون الى الروحية لأنه ليس لديهم غير فكرة مضطربة عن الروحية . وينسون أن يعملوا الفكر ، لأن التفكير الأولى في شئونهم قد أضحى أمرا غير مألوف . وليس فيما يشر على أنه روحية ويمارس على أنه فكر اليوم — شيء يدركونه مباشرة على أنه ضروري لهم . لكن اذا حدث وشاعت بيننا الأفكار التي يوحى بها توقيير الحياة ، فسيكون هناك ضرب من التفكير يؤثر فينا جميعا ، وتصبح الروحية عامة وفعالة . وحتى أولئك الذين يخوضون غمار كفاح شاق جدا في سبيل طبيعتهم الانسانية سينقادون حينئذ الى التأمل وحشد الخاطر ، وبهذا يحصلون على قوى لم تكن لديهم من قبل .

وعلى الرغم من أننا جميعا شاعرون بأن المحافظة على الحضارة تتوقف أولا وقبل كل شيء على تدفق ينابيع الحياة الروحية الكائنة فينا ، فاننا مع ذلك سنعالج بأنفسنا مشاكلنا الاقتصادية والاجتماعية بحماسة . وان أعلى حرية مادية ممكنة لأكبر عدد ممكن هي من مقتضيات الحضارة .

والاقرار بأن قدرتنا على الشئون الاقتصادية ضئيلة — أمر لا يشيع اليأس فينا . نحن نعلم أن هذا هو الى حد بعيد نتيجة لهذه الحقيقة وهى أن الوقائع كانت حتى الآن تنازع الوقائع والوجدانات تنازع الوجدانات . وعجزنا انما ينشأ من شعورنا بالواقع . وسيكون فى وسعنا أن نعالج الأمور على نحو أكثر فعالية اذا صممنا أن نحاول حل مشاكلنا بتغيير طريقتنا فى التفكير . والجهود التى بذلت لضبط قوة النظريات والأوتوبيات Utopien الاقتصادية لم تكن نافعة أبدا ، وقد أفضت بنا الى أسوأ حال . فلم يبق علينا ما نفعله الا أن نحاول تغيير سياستنا جذريا ، أعنى أن نحل مشاكلنا على الوجه اللائق بواسطة الفهم المعين والثقة . وتوقير الحياة وحده هو الذى يستطيع أن يخلق الاستعداد المطلوب لهذا . والتفاهم والثقة التى يبذلها كل منا للآخر لتحقيق ما يتفق مع الغرض ، واللذان نحصل بهما على أكبر قدر من السيطرة على الظروف، لا يمكن الظفر بهما الا اذا استطاع كل فرد أن يفترض فى كل فرد آخر أنه يوقر حياته وأنه يعرى رفاهيته المادية والروحية وأن هذا استعداد فيه يؤثر فى أعماق عمائق وجوده وكيانه . فبتوقير الحياة وحده يمكننا أن نصل الى معايير العدالة الاقتصادية التى يجب أن تتفاهم عليها فيما بيننا .

هل سيكون ممكنا تحقيق هذا التطور ؟ لا بد من ذلك ، اذا كنا لا نريد أن يقضى علينا جميعا ، ماديا وروحيا . ان كل تقدم فى الكشف والاختراع يتطور فى النهاية الى نتيجة قاضية ، اذا لم نضبطه بتقدم مماثل فى روحيتنا . فبالقوة التى نسيطر بها على قوى الطبيعة ، نهيمن بوصفنا كائنات بشرية على كائنات بشرية أخرى هيمنة ظالمة مشؤومة . فان فردا واحدا أو شركة ، بامتلاكه لمائة آلة ، يسيطر على جميع الذين يديرون هذه الآلات . ولعل اختراعا جديدا أن يمكن رجلا واحدا بحركة واحدة أن يقتل ليس فقط مائة

بل عشرة آلاف^(١) من اخوانه بنى الانسان . وليس ثم نضال يمكن فيه تجنب تدمير بعضنا لبعض بقوة اقتصادية أو فزيائية . وفي أحسن الفروض ستكون النتيجة أن يستبدل الظالم والمظلوم دور الواحد بدور الآخر . والأمر الوحيد الذى يمكن أن يساعدنا هو أن نتخلى عن السيطرة التى لأحدنا على الآخر . لكن هذا فعل من أفعال الروحية .

لقد أسكرنا التقدم فى الكشف والاختراع الذى غمر هذا العصر ، فنسينا أن نهتم بتقدم الانسان فى الشئون اللامادية ، وانزلقنا دون تفكير ولا وعى الى تشاؤم الايمان بكل أنواع التقدم ، دون الايمان بالتقدم الروحى للفرد وللانسانية .

والحقائق تدعونا الآن الى التفكير ، كما أن حركات السفينة الموشكة على الانقلاب تدفع البحارة الى الصعود الى ظهرها وتوثيق الأوقال والأشربة بالجمال . لقد أصبح الايمان بالتقدم الروحى للفرد وللانسانية أمرا مستحيلا علينا ، لكن شجاعة اليأس يجب أن تحملنا على التمسك بهذا الايمان . أما أننا جميعا سنريد هذا التقدم الروحى ونرجوه مرة أخرى — ذلك هو قلب الدفة الذى يجب أن نفلح فى تحقيقه ، اذا كان يراد لسفينتنا فى اللحظة الأخيرة أن تنتصب من جديد وتواجه الريح .

ولن نستطيع ذلك الا عن طريق توقيير الحياة . فان بدأ هذا التوقيير يعمل فى عقولنا ، كانت المعجزة ممكنة . وان قوة الروحية الأولية الحية الموجودة فيه لما يتجاوز كل حساب .

* * *

ان الدولة والكنيسة ليست الا كيفيات لتنظيم الناس تحت لواء الانسانية . ولهذا فان المثل العليا للتنظيم السياسى الاجتماعى والتنظيم

(١) [لم تكن القنابل الذرية ولا الهيدروجينية قد اخترعت بعد ا - المترجم].

الدبنى تتحدد وفقا لضرورة جعل هذه الهيئات عوامل فعالة في اشاعة
الروحية في الناس ، وتنظيمهم تحت لواء الانسانية .

وهذه الحقيقة — وهى أن المثل العليا للدولة والكنيسة بيننا لا تملك
زمام الأمور فى صورتها الحقيقية — انما ترجع الى احساسنا التاريخى .
ورجال عصر « التنوير » افترضوا أو الدولة والكنيسة نشأ نتيجة تقدير
فأئدتهما . وحاولوا أن يفهموا طبيعة هاتين الهيئتين بواسطة نظريات تتعلق
بأصلهما ، لكنهم بصنيعهم هذا لم يفعلوا أكثر من أنهم كانوا يقرأون
القهقرى نظرتهم هم فى التاريخ . لم يكونوا يشعرون بأى احترام لأى هيئة
تاريخية طبيعية ، فوجدوا من السهل عليهم أن يواجهوها بمطالب أوحى
بها مشكل " أعلى عقلى " . أما نحن ، فعلى العكس من ذلك ، لدينا من هذا
الاحترام ما يجعلنا نخجل من أن نكيف ، وفقا للأفكار النظرية ، ما كان
ذا أصل مختلف تماما .

لكن الدولة والكنيسة ليست مجرد هيئتين تاريخيتين طبيعيتين ؛ بل
هما أيضا كيانات ضروريات . والسبيل الوحيد للنظر فيهما هو أن نحولهما
مما هما عليه الى كائنات عضوية تنفق مع العقل وفعالة فى كل ناحية . فبهذا
الادراك لهما فى تطورهما يمكننا أن نفهمهما ونبررهما حقا .

والكيان الطبيعى التاريخى لا يتبدى لنا دائما الا مع وقائع مبدئية
تفضى الى أحداث مماثلة فيما بعد ، لا مع وقائع يمكن بها تحديد طبيعة
المجتمع ، أعنى الطريقة التى بها نسلك تجاهه ومنتسب اليه . فان قال المرء
بأنه فى تصور الكيان الطبيعى يوجد أيضا غرض يتجدد بنفسه ، فانه
ينشأ خلط أساسى فى فكرة الناس عن تنظيم المجتمع . والفرد والانسانية
كلها تسلب حقوقهما ويضحى بهما للكيانات التاريخية ، مع أنهما طبيعيتان
كالكيانات التاريخية سواء بسواء . ولهذا فان الفهم المتزايد الذى ندرس

به الآن السياسة الطبيعية للجماعات ذات الأصل التاريخي لا يستطيع اذن أن يغير أبدا من مطالبتنا بأن توجه الدولة والكنيسة مجراهما أكثر وأكثر في اتجاه المثل العليا للانسان والانسانية بوصفهما قطبيهما الطبيعيين ، وأن يضطرا أن يجدا فيهما أعلى مجال لنشاطهما .

فالحضارة تتطلب اذن أن تصبح الدولة والكنيسة قابلتين للتطور . وهذا يفترض أن تصبح علاقات التأثير بين الهيئة الاجتماعية وأفرادها مختلفة عما كانت عليه حتى الآن . ان الفرد في الأجيال الأخيرة لما ووجه بالدولة والكنيسة تخلى شيئا فشيئا عن استقلاله الروحي . لقد تلقى أسلوبه في التفكير منهما ، بدلا من أن يكون هو المؤثر في الدولة والكنيسة بموقف ذهنى ينمو ويعمل فيه .

بيد أن هذه العلاقة غير الطبيعية لم يكن من الممكن تفاديها . ذلك أن الفرد لم يكن لديه ما به يمكن أن يصبح مستقلا روحيا . وعلى هذا لم يكن لديه من الروح والاستعداد ما يمكنه من مواجهة حقائق الحياة الفعلية . كذلك لم يكن في وضع يمكنه من ابتكار مثل عليا تؤثر في الواقع . فلم يكن أمامه الا أن يتخذ مثلا أعلى له واقعا مخيلا .

لكنه في النظرة في الكون والحياة الخاصة بتوقير الحياة يجد الوسيلة لتقرير مصيره تقريبا ثمينا راسخا . انه يواجه الواقع بارادة وأمل يحملهما عتيدين (جاهزين) في نفسه . ومن الحقائق اليينة بنفسها عنده أن كل مجتمع ينشأ بين الناس يجب أن يعمل لصيانة الحياة وتقديمها وتطويرها الى أسمى ، وأن يعمل لنماء الروحية الصحيحة .

والأمر الحاسم لبدء تطور الدولة والكنيسة تطورا يستهدف الحضارة هو أن يتشعب جمهور الناس المنتسبين الى هاتين الهيئتين (الدولة والكنيسة) بفكرة توقير الحياة وبالمثل العليا النامية عنها — فان حدث هذا نشأت في الدول والكنائس روح تعمل لتحويلها الى قيم أخلاقية وروحية .

ولا يمكن التنبؤ بالمجرى الذى ستخذه هذه العملية ، ولا حاجة بنا الى هذا التنبؤ . والموقف العقلى المشبع بتوقير الحياة هو قوة فعالة فى كل ناحية . وانما المهم أن يكون حاضرا بقوة وعلى الدوام بقدر يكفى لاجداث هذا التحول .

والكنيسة ، لكى تؤدى واجبها ، يجب أن تجمع الناس على تقوى فطرية أخلاقية حافلة بالأفكار . وهذا أمر لم تحققه حتى الآن الا على نحو ناقص . ولا أدل على أنها بعيدة عما يجب أن تكون عليه — من اخفاقها التام فى أثناء الحرب (العالمية الأولى) . لقد كان واجبا عليها أن تخرج الناس من صراع الانفعالات القومية الى التفكير ، وأن تسهر على بقائهم فى مستوى المثل العليا . لكنها عجزت عن ذلك ، بل لم تقم بمحاولة جدية فى هذا السبيل . انها تاريخية حقا ، منظمة حقا ، ضئيلة الحظ من التضام الدينى المباشر ، فانهارت أمام روح العصر وخلطت بالدين عقائد التعصب القومى والبرجماتية . اللهم الا كنيسة واحدة صغيرة ، وهى جماعة الكويكرز ، هى التى حاولت أن تدافع عن توقير الحياة بغير قيد ولا شرط ، كما دعا الى ذلك دين يسوع .

وروح توقير الحياة قادرة على العمل من أجل تحويل الكنيسة الى المثل الأعلى للتجمع الدينى ، لأنها هى نفسها عميقة التدين . انها تبحث فى الاعتقادات ذات التاريخ عن جعل التصوف الأخلاقى الداعى الى الاتحاد مع « الارادة » اللامتناهية التى تحقق نفسها فىنا على هيئة ارادة المحبة — جعله ينظر اليه كافة الناس على أنه العنصر الجوهرى الأصيل فى التقوى وهى — بوصفها فى مركز الأشياء العنصر الكلى الحى للتقوى — تخرج الجماعات الدينية المختلفة من مضيق ماضيهم التاريخى ، وتمهد الطريق لتفاهم بينها والاتحاد .

لكن هذا الموقف العقلي يفعل أكثر من هذا . فالى جانب اقتياد الجماعات الدينية التاريخية القائمة — من وجودها التاريخى الى تطور نحو المثل الأعلى للتجمع الدينى ، فانها تعمل أيضا حيث لا تستطيع هذه الجماعات أن تفعل شيئا ، وذلك فى ميدان عدم — الدين . فان ثمت شعوبا كثيرة لا دين لها . وقد صاروا كذلك اما بسبب انعدام التفكير عندهم وخلوهم من كل نظرة فى الكون ، واما نتيجة لتفكير أمين جعلهم لا يقنعون بعد بالنظرات الدينية التقليدية فى الكون . والنظرة فى الحياة والعالم الخاصة بتوقير الحياة تمكن هذه العقول غير الدينية من أن يتعلموا أن كل فلسفة فى الحياة تقوم على أساس فكر نزيه تصبح بالضرورة دينية . والتصوف الأخلاقى يكشف لهم عن ضرورة القول بدين المحبة ، وبهذا يقودهم القهقرى الى طرق كانوا يظنون أنهم غادروها الى غير رجعة .

وكما أن تحول التجمع الدينى ينبغى أن يكون أولا نتيجة لتحول فى القلوب ، فكذلك يجب أن يكون تحول الجماعة الساسية والهيئة الاجتماعية . حقا ان الايمان بإمكان تحويل الدولة الحديثة الى دولة متحضرة أمر ينطوى على بطولة . فان الدولة الحديثة تجد نفسها اليوم فى حال من الفقر المادى والروحى لم يسبق لها مثيل . انها تتداعى تحت وطأة الديون ، وتمزقها المنازعات السياسية والاقتصادية ، وانتزعت منها كل سلطة معنوية وبكدها ما تستطيع أن تحافظ على هيبتها فى الأمور العملية ، وعليها أن تكافح فى سبيل وجودها وسط سلسلة متصلة من الاضطرابات المتجددة . فمن أين لها القوة أن تتطور الى دولة متحضرة وهى تواجه كل هذه الكوارث ؟ ولا سبيل لنا الى التنبؤ بالأزمات والكوارث التى قدر على الدولة الحديثة أن تمر بها . وقد ازداد الخطر على مركزها من جراء هذه الحقيقة وهى أنها تجاوزت كثيرا نطاق عملها الطبيعى . لقد صارت كيانا معقدا كل

التعقيد يتدخل في كل العلاقات الاجتماعية ويحاول أن ينظم كل شيء ، ولهذا يؤدي وظيفته على نحو غير فعال في كل مجال ؛ انها تسعى للسيطرة على الحياة الاقتصادية كما تسيطر على الحياة الروحية ؛ وهي في سبيل العمل في هذا الميدان الواسع تستعين بجهاز هو في ذاته خطر .

لكن الدولة الحديثة لا بد يوما وعلى نحو أو آخر من أن تخرج من اضطرابها المالى وأن تختزل نشاطها الى قدر معقول ؛ — لكن بأى الطرق تستطيع أن تعود الى الوضع الطبيعي السليم ، ذلك هو اللغز .

والمأساة حقا هي أن علينا أن نتسب الى الدولة الحديثة المفتقرة الى الصحة والعطف ، بينما تعمل فينا ارادة تحويلها الى دولة متحضرة . ان الأمر يتطلب منا ايمانا مستحيلا ، بقوة الروح . بيد أن النظرة الأخلاقية الى العالم والحياة تعطينا القدرة على هذه المهمة .

انا ونحن نعيش في الدولة الحديثة ونفكر في المثل الأعلى للدولة المتحضرة يجب أن نضع أولا حدا للأوهام التي تداعب نفس الدولة الحديثة. وهي لن تراجع نفسها الا اذا اتخذت الغالبية من مواطنيها موقفا تقديما منها . ولا بد من أن يؤمن الناس ايمانا عاما باستحالة استمرار الدولة على حالها الراهنة استحالة مطلقة ، وذلك قبل أن يكون من الممكن اجراء أى اصلاح للأمر .

وفي الوقت نفسه لا بد من خلال التفكير في حقيقة الدولة الحديثة أن يتقرر عند الناس كافة أن الاجراءات الظاهرية لرفع مستوى الدولة الحديثة وتقويم اعوجاجها ، مهما تكن نافعة في ذاتها ، فانه لن تكون لها غير نتيجة ناقصة اللهم الا اذا أصبحت روح الدولة شيئا آخر تماما . فلنحاول اذن أن ندفع الدولة الحديثة ، بقدر ما يستطيع فكرنا ، الى روحية الدولة المتحضرة وأخلاقها كما ينبغي أن تكون بحسب الفكرة المتضمنة في توقيف

الحياة . اننا نطالبها بأن تكون أكثر روحية وأخلاقا من أية دولة رجونا أن تكون . ولن نتقدم الا ببذل الجهود للوصول الى المثل الأعلى الحق .
وهنا قد يعترض فيقال انه حسب كل التجارب لا تستطيع الدولة أن تعيش اذا اعتمدت على الحق والعدل والاعتبارات الأخلاقية وحدها ، وانه لا بد لها في النهاية من الالتجاء الى الانتهازية . غير أننا نسخر من هذه التجارب . لقد فندتها النتائج الأليمة . ولهذا فان لنا الحق في أن نعلن أن المسلك المضاد ، هو الحكمة الحقيقية ، وأن نقول ان القوة الحقيقية ، للدولة ولل فرد على السواء ، انما توجد في الروحية والسلوك الأخلاقي . ان الدولة تعيش على ثقة مواطنيها ؛ تعيش على الثقة التي توليها اياها الدول الأخرى . أما السياسة الانتهازية فقد تظفر بنجاح موقت ، لكنها ستنتهي حتما الى الاخفاق .

وهكذا نرى أن التوكيد الأخلاقي للعالم والحياة يتطلب من الدولة الحديثة أن تسعى لجعل نفسها شخصية أخلاقية وروحية . وهو يضغط على الدولة ويلح من هذه الناحية ، ولن يصرفه عن ذلك بسمات الأشخاص المتعاليين . ان حكمة الخد ذات نعمة تختلف عن نعمة الأمس .

والدولة لن تنعم بالسلام بين حدودها الا اذا اتخذت موقفا عقليا جديدا يحكمها ؛ ولا يمكن الدول المختلفة أن تتفاهم فيما بينها الا بقيام موقف عقلي جديد بينها ، وبالامتناع عن تحطيم بعضها بعضا ؛ ولن تستطيع الدول الحديثة أن تتخلص من أوزار آثامها الا بمعاملة الشعوب فيما وراء البحار بروح تختلف عن تلك التي عاملتها بها بالأمس ولا تزال تعاملها بها اليوم^(١) . ولكم سمع مثل هذا الكلام الأخلاقي عن الدولة الحديثة ، في الماضي . نعم تردد هذا الكلام . لكنه يتخذ اليوم صيغة خاصة في الوقت الذي تتردى
(١) [ليذكر الفارسي أن اسفيتسر كتب هذا في سنة ١٩٢٣ - المترجم] .

فيه الدولة الحديثة في الشقاء ، لأنها رفضت في الماضي أن تكون أخلاقية روحية على أى نحو . انه يكتسب اليوم قوة جديدة لأن النظرة في الحياة والعالم التي يقول بها توقيير الحياة قد كشفت عن معنى ما هو أخلاقى بكل عمقه ومداه .

ولهذا فنحن في حل من واجب تصوير الدولة الحديثة وفقا لمقتضيات التعصب القومى والحضارة القومية ، ونحن أحرار في أن نعود الى براءة التفكير العميقة التي تتطلب من الدولة أن تسترشد بالروح الأخلاقية للحضارة . وقد آلينا على أنفسنا أن نحقق هذه الدولة المتحضرة ، تحدونا الثقة بقوة الاتجاه العقلى المتحضر النابع من توقيير الحياة .

واننا لنشعر بمسئوليتنا تجاه الطريقة المتحضرة في التفكير فنستشرف الى الانسانية كلها عبر الشعوب والدول . وكل من أخلص للتوكيد الأخلاقى للعالم والحياة يدرك أن مستقبل الناس والانسانية موضوع مخاوفه وآماله . والتخلص من هذه المخاوف والآمال فقر واملاق ؛ واسلام القيادة اليها غنى وثراء . وانه لعزاء لنا أنه في وقت الشدة ودون أن نعلم أى مستقبل أفضل قد نعيشه ، نحن نمهد الطريق الى انسانية متحضرة ستأتى غدا ، ولا ثقة لنا الا بقوة الروح .

ان كنت وضع رسالة بعنوان « نحو سلام دائم » ، صاغ فيها القواعد التي ينبغى مراعاتها عند عقد معاهدات السلام ابتغاء الوصول الى سلام دائم . ولقد أخطأ في هذا ، لأن قواعد معاهدات السلام ، مهما اتصفت بالمهارة وحسن الصياغة وصدق النية ، لا تفعل شيئاً . وانما التفكير الذى يؤدى الى سيطرة الموقف العقلى النابع من توقيير الحياة — هو وحده الذى يستطيع أن يجلب للانسانية السلام الدائم .

